Ph. Pr.
768
u

Ph. Pr.
768u

Linz

<36632733210017

<36632733210017

Bayer. Staatsbibliothek

Entwurf

einer

Geschichte der Rechtsphilosophie,

mit besonderer Rücksicht

auf

Socialismus und Communismus.

Von

Dr. Heinrich Lintz.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS.

Danzig,

Verlag der Gerhard'schen Buchhandlung.

1846.

312. 13.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Unter den Veranlassungen zur Bewegung unserer Gegenwart nehmen die sogenannten socialen Fragen einen der ersten Plätze ein. Welche Berechtigung hat das Eigenthum? Welchen Anspruch haben die nicht-besitzenden Klassen den besitzenden gegenüber? Diese Fragen können ihre Auflösung nur in der Rechtsphilosophie finden; die Kritik der Rechtsphilosophie ist ihre geschichtliche Entwickelung. — Diese Betrachtung könnte vielleicht der vorliegenden Schrift ein Interesse über das Fach-Interesse hinaus verleihen.

Die Auseinandersetzung der Lehren von Aristoteles und Thomas von Aquino ist vorangestellt worden, damit man einerseits die Selbstständigkeit der neueren Rechts-

philosophie würdigen, andererseits bemerken könne, wie die Lösung vieler Probleme schon im Aristoteles liegt, und selbst in der dürren und schwerfälligen Scholastik des Mittelalters sich wiederfindet.

Vielleicht könnte die Behandlung der verschiedenen Schriftsteller ungleichmäßig erscheinen; theils ist die größere oder geringere Wichtigkeit, theils die Verständlichkeit der Lehren der Maßstab der Ausführlichkeit gewesen.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Bisherige Bearbeitungen . . . . 2.
Uebersicht . . . . 4.
Alterthum, Aristoteles . . . . 8.
Mittelalter, Thomas von Aquino . . . . 14.

Neue Zeit.

I. Erste Reihe. Empirische Richtung . . . . 26.
A. Niederländer und Engländer.
1. Grotius . . . . 27.
Pufendorf . . . . 41.
2. Die Engländer
a. Cumberland . . . . 48.
b. Locke . . . . 50.
Mandeville . . . . 54.
Hume . . . . 55.
Ferguson . . . . 58.
Bentham . . . . 59.
B. Franzosen.
1. Montesquieu . . . . 64.
Burlamaqui . . . . 65.
2. Diderot . . . . 66.
Helvétius . . . . 67.

	Seite
II. Zweite Reihe. Abstracte Richtung	69.
1. Hobbes	70.
Spinoza	71.
2. Rousseau	74.
3. Die Socialisten und Communisten	
a. Morelly	80.
b. α. Saint-Simon	80.
Bazard	82.
β. Fourier	84.
c. Cabet	87.
d. Proudhon	88.
III. Dritte Reihe. Spekulative Richtung	95.
1. Leibnitz	97.
Thomasius	99.
Wolff	101.
2. Die neuesten Deutschen Systeme.	
a. Kant	101.
b. Fichte, Schelling, Hegel.	
α. Fichte	113.
β. Schelling	115.
γ. Hegel	118.
Savigny	127.
Stahl	128.
Puchta	129.

Einleitung.

Der Gegenstand dieser Abhandlung ist die Geschichte der Rechtsphilosophieen, der Philosophieen des Rechts im eigentlichsten Sinn.

Das Recht in dieser strengen Abgrenzung ist die allgemeine Norm für die Verhältnisse der Menschen als Personen; Person aber ist der Mensch, insofern man von seinen moralischen und staatlichen Zuständen abstrahirt, und ihn, rein als einzelnes vernünftiges Wesen, einem andern Einzelnen gegenübergestellt, die Natur als streitiges Object zwischen sie gesetzt denkt.

Das Recht kennt blos ein äußerliches Nebeneinander selbstständiger Wesen.

Ihre Gesammtheit kann auch als ein organisches Ganzes angesehen werden; es können die Gesetze dieses Ganzen und die Verhältnisse der Einzelnen in ihm betrachtet werden; aber dann ist nicht mehr vom Recht, sondern vom Staat die Rede. Beides sind ganz getrennte Sphären, die auf verschiedenen Grundanschauungen beruhen. Diese Blätter haben nur die Sphäre des Rechts zum Zweck.

Die bisherigen Bearbeiter der Geschichte der Rechtsphilosophieen haben diesen Unterschied, den Unterschied von Recht und Staat, übersehen; was sie Rechtsphilosophie nennen, ist ein Gemisch von der Philosophie beider, daher wären ihre Schriften schon dadurch, daß sie die Begriffe von Recht und Staat nicht auseinander halten, schief und unbrauchbar.

Die verbreitetsten Darstellungen sind die von Raumer und Stahl.

Herr v. Raumer nennt sein Buch eine geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht und Staat; man erwartet also eine Aufzeigung, wie die mannichfachen Lehren von Recht und Staat ein gedankenmäßiges Ganzes bilden, eine Selbstentfaltung ihrer Begriffe in der Geschichte der Theorieen, oder wenigstens eine Darlegung des Zusammenhanges, der die einzelnen Schriftsteller verbindet; nichts von alle dem. Herr v. Raumer ordnet die verschiedenen Erscheinungen nicht nach leitenden Principien, sondern stellt sie hintereinander, etwa in der Reihenfolge, in der sie hervorgetreten sind, obgleich er auch diesen Grundsatz nicht festhält. — Bei den einzelnen Schriftstellern giebt er weniger ein System ihrer gesammten Ansichten, als er blos ihre hervorragendsten Sätze auszuwählen sich bemüht. Er führt nur Bruchstücke, gleichsam Proben an. Natürlich ist es, daß diese, wie Proben immer thun, nicht jedesmal den Mittelpunkt der Sache treffen, sondern oft am Aeußern hängen bleiben, daß Herr v. Raumer sogar, wie es stets geschieht, wenn man Stellen aus dem Zusammenhang reißt, bisweilen Aussprüche mißversteht, oder falsch anwendet. Seine eigene Beurtheilung geht vorzüglich darauf, ob Einer wohlgesinnt oder frech ist, ob dieser Jenen an Geist überragt, oder ihm nachsteht, u. dgl. mehr. Im Ganzen und Großen findet er einen Fortschritt, aber auch viele Schwankungen und scheinbar rückläufige Bewegungen. So erscheinen denn alle diese Lehren, wenn auch die eine einmal besser oder schlechter als die andere sein mag, doch dem Princip nach gleich berechtigt und gleich richtig.

Bei Herrn Professor Stahl ist Alles eher umgekehrt. Er will den Zusammenhang verfolgen, der die einzelnen Theorieen verbindet, und allmälig durch alle Irrthümer hindurch zu seiner eignen führt. Er hat also wenigstens ein System.

Zur Grundlage desselben macht er die Persönlichkeit Gottes. Er betrachtet die ganze Rechtsphilosophie als einen Abfall vom Christenthum, der sich selbst bis auf die äußerste Spitze treibe, und dadurch zur Rückkehr zum wahren Gott gezwungen werde. Weil diese Philosophie nicht eine freie Schö-

pfung Gottes annehme, sondern vom logisch Nothwendigen, von der Vernunft ausgehe, sei sie Rationalismus zu nennen. Es seien in ihm zwei Richtungen zu unterscheiden, der objective und der subjective, je nachdem er die unpersönliche Vernunft oder den denkenden Menschen als Gott nehme. Zu Anfang fasse die rationalistische Methode die Vernunft nur als Maß des Ethos, Gott wenigstens nominell noch als dessen Ursache, bis Kant endlich die Vernunft auch ausdrücklich als Ursache erkläre. Nun zeige sich, daß die unbewußte Vernunft als Basis der rechtlichen Freiheit nicht hinreiche, und Fichte mache das Selbstbewußtsein dazu. Diese Stufe weise wieder auf die Nothwendigkeit einer höheren als menschlichen Persönlichkeit hin. Die Philosophie könne aber nicht plötzlich von dem Menschen auf Gott springen; zuerst müsse der Welt das ihr entzogene Leben wieder ertheilt werden. Das thue Schelling, indem er die eigene thätige Vernunft Fichte's zur allgemeinen, sein individuelles Ich zum absoluten mache und aus dem Prozeß der Potenzen dieses Ich die Welt entstehen lasse. Die erste Gestalt des Schellingschen Systems sei die Krisis, von der aus die Philosophie einerseits zur christlichen Ansicht genese, indem schon Schelling selbst stets fortschreite, und die Persönlichkeit Gottes als des Schöpfers der Welt und somit des Ethos immer mehr Herrschaft gewinnen lasse, anderseits der Rationalismus in der Theorie Hegels sein letztes Stadium erreiche.

Das ist in Kurzem das System des Herrn Professor Stahl. Wie seltsam! Er schreibt eine Geschichte der Rechtsphilosophieen, und sieht in ihnen nur einen Auswuchs, eine Krankheit der menschlichen Entwickelung! Indem er ihnen so positiven Werth und positive Bedeutung abspricht, kann er sie auch weniger darstellen als widerlegen wollen. Dabei spricht er mehr von dem allgemeinen Standpunkt der verschiedenen Schriftsteller, als er in ihre eigentlichen Lehren eingeht, eine specielle Auseinandersetzung ihrer Systeme giebt. Zudem stellt er nicht einmal das, was er über die Einzelnen sagt, zusammen, um eine Gesammtanschauung von Jedem zu geben, sondern mit

Ausnahme von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, die er einzeln behandelt, bespricht er sie Alle gemeinsam. Er vertheilt ihre Ansichten unter verschiedene Rubriken, indem er zuerst ihren ethischen Standpunkt überhaupt angiebt, dann durchnimmt, wie sie Moral von Naturrecht trennen, darauf über ihre Rechtslehre im Allgemeinen handelt, und endlich nach ihrer Meinung über die einzelnen Institute des Naturrechts fragt. Unter jeder dieser Rubriken behandelt er sie Alle, ohne sie in getrennte Klassen einzutheilen, indem er eine nähere Unterscheidung ihrer verschiednen Richtungen bei der Gleichheit und Allgemeinheit ihrer Irrthümer nicht für nöthig hält.

Hier soll versucht werden, die Gesammtheit der Philosophieen in ihrer vernunftgemäßen Einheit und Gliederung darzustellen; jeder einzelne Schriftsteller wird bei dieser Entfaltung der sich selbst abrollenden Wissenschaft in seiner Nothwendigkeit erscheinen, und also sein Recht erhalten.

Die Philosophie des Rechts beginnt erst in der neueren Zeit.

Wie das Alterthum den Menschen faßt, findet er seine höchste Befriedigung im Staate, als in der harmonischen Gestaltung der äußern Verhältnisse, in denen alle Forderungen seiner Natur befriedigt werden. Der Staat ist so das *τελος* der menschlichen Verhältnisse, auf ihn sind alle Bestrebungen gerichtet. Die Rechte und Verhältnisse des Einen zum Andern abgesehen von der staatlichen Verbindung finden keine Beachtung. Eine Philosophie, die dem Alterthum angehört, kann, so weit sie die äußern Verhältnisse der Menschen behandelt, nur Staatsphilosophie sein. Dagegen bei der Betrachtung der menschlichen Seele, in der Ethik, der Lehre von der praktischen Natur des Menschen [1]), findet sie neben den andern Tugenden die Gerechtigkeit als die Tugend, welche das Benehmen des

[1]) Bekanntlich faßt die antike Ethik noch nicht das Naturleben der Seele, ihre Triebe und Leidenschaften, im Gegensatz des sittlichen Gesetzes; erst im Alexandrinischen Zeitalter, besonders durch die Stoiker wird die Moral zum strengen Gesetz des Willens, der als der vernünftige Theil der Seele dem natürlichen gegenüber tritt.

Menschen gegen den Andern regelt; und die Gerechtigkeit untersucht sie nun näher als Eigenschaft des Menschen, ohne die Verhältnisse selbst, deren subjective Norm dieselbe ist, einer weitern Prüfung zu würdigen, da die äußern Verhältnisse ihr nur gelten, so weit sie den Staat angehen. Das Alterthum also untersucht das Gerechte, aber nicht das Recht, das, was der einzelnen Person Regel sein soll, ohne diese Regel in der allgemein gültigen Form, in welcher sie die Verhältnisse selbst beherrscht, zu prüfen. Indem diese Philosophie, die allgemeinen, objectiven Verhältnisse der Menschen als die einzig wahren ansieht, wird sie dadurch gerade im Recht subjectiv, und erkennt statt einer objectiven Norm desselben nur eine subjective an. Selbst bei den Römern macht sich diese concrete, antike Auffassung der menschlichen Verhältnisse noch geltend. Sie können zwar das Recht schaffen, aber keine Rechtsphilosophie, weil den höhern Geistern der herrschende Zustand nur als ein verwerflicher, entarteter erscheint, und, je mechanischer die Verfassung ausgebildet wird, um so mehr die Sehnsucht nach dem verschwundenen, lebendig organischen Staatsleben steigt. Ihr Ideal ist nicht eine vollkommenere Gestaltung der Elemente, welche ihre eigene Zeit erfüllen, also auch des abstracten Rechts, sondern ein Zustand, wie er die Blüthezeit des Alterthums ausmacht, wo in ein kräftiges Gemeinwesen die ganze Bedeutung des Menschen aufging.

Im Mittelalter erschließt das Christenthum ein neues tieferes Leben des Menschen. Seine innerliche Natur, welche den wesentlichen Inhalt des Mittelalters ausmacht, objectivirt sich auf das großartigste in der Kirche, welche alle andern Gestaltungen dieser Zeit zurückdrängt und beherrscht. So kommt man auch im Mittelalter nicht zur Rechtsphilosophie. Vorher konnte man bei Betrachtung des Menschen nicht von seiner Eigenschaft als Bürger abstrahiren, jetzt nicht von seiner Eigenschaft als Glied der Kirche; wie im Alterthum der politische Standpunkt, so hindert im Mittelalter der religiöse, die Einzelnen an sich zu betrachten. Der Mensch wird unter viel zu erhabenen Gesichtspunkten gefaßt, als daß seine irdischen Zu-

stände gewürdigt und begriffen werden könnten, sein einziger Zweck ist seine innere Vervollkommnung. Aber eben weil das sein einziger Zweck ist, kann es auch keine Rechtsphilosophie geben, es kommt ja auf die äußern Verhältnisse des Menschen nur in sofern an, als sie jene große Anstalt zur Heiligung seines Gemüthes, die Kirche, betreffen. Darum kennt auch die Philosophie des Mittelalters kein Recht, sondern nur Gerechtigkeit. Nach der veränderten Auffassung des Mittelalters gewinnt aber die Moral eine andre Stellung Die Natur des Menschen, wie sie durch die Vernunft bestimmt wird, ist nicht mehr das Höchste; das Mittelalter giebt dem Menschen noch ein höheres, göttliches Element. Das katholische Dogma fordert außer den vernünftigen noch religiöse Tugenden; auch nach ihnen läßt sich eine Lehre des Willens, eine zweite, religiöse Moral construiren. Die Philosophen des Mittelalters nennen eine solche Willenslehre noch nicht Moral, sondern verbinden mit diesem Wort die schon im Alterthum gebräuchliche Bedeutung. Erst in der neuern Zeit, aber nicht bei den Philosophen, erhielt auch sie diese Benennung. Das Gebiet der mittelalterlichen Philosophie ist das innerlich religiöse, überirdische; sie ist eigentlich durchweg Theologie. Von der göttlichen Seele des Menschen hält sie die menschliche ganz getrennt; wie zwei verschiedne Welten will sie beide gegenüber stellen und auseinander halten. So ist auch im Leben Kirche und Staat, die Gestaltung der innerlichen und der natürlichen Natur des Menschen, ganz von einander geschieden. Nur im göttlichen Gebiet ist das Mittelalter productiv; was die Theologen über weltliche Verhältnisse und die weltliche Natur des Menschen sagen, nehmen sie unbearbeitet aus der Philosophie des Alterthums auf. Die Lehre von der Gerechtigkeit erhält so im Mittelalter zwar eine veränderte Stellung, aber keine Fortbildung.

Das Alterthum und das Mittelalter hatten den Reichthum der Natur des Menschen enthüllt; sie hatten als Gestaltung seines Naturlebens den Staat, als Gestaltung seines innerlichen Lebens die Kirche gezeigt. Die neuere Zeit endlich macht sich von diesen concreten Auffassungen des Alterthums los; sie faßt

den Menschen weder nur als Staatsbürger, noch allein als Mitglied der Kirche; sie zuerst nimmt ihn rein an sich, abstract, und kommt so zu dem Prinzip des Rechts, zur Geltung der Person. Sie zuerst untersucht die Verhältnisse, die sich aus der bloßen Existenz des Einzelnen gegenüber dem Andern und der Natur, ganz abgesehen von seinen übrigen Zuständen, ergeben, und wird so recht eigentlich die Zeit der Rechtsphilosophie. Die Kirche wird auf ihre innerliche Bedeutung herabgesetzt, ein andrer Staat erwächst aus neuen Keimen. Der Staat beruhte im Alterthum, wie die Kirche im Mittelalter auf der Tugend, auf der Gesinnung, und darum waren beide vergänglich. Der neuere Staat ist auf einem festeren Fundament errichtet, er geht vom abstracten Menschen aus. Als seine Unterlage bildet sich gewissermaßen abgesondert die Sphäre der Rechtsverhältnisse, die bürgerliche Gesellschaft. Rechtsverhältnisse hat es zu allen Zeiten gegeben, aber sie sind bis dahin noch nie der Nerv einer Zeit gewesen; jetzt werden sie es; und wie stets der wesentliche Inhalt eines Zeitalters auch seine Philosophie erfüllt, so werden sie jetzt der Gegenstand der Philosophie. Alle praktische Philosophie dieser Aera ist wesentlich Rechtsphilosophie. Der Staat selbst erscheint ihr nur als Rechtsanstalt, und auf die Rechtsprinzipien werden alle ihn betreffenden Fragen reducirt. Erst in der letzten Periode der neueren Zeit wird der Staat wieder vom Recht getrennt, und seine ihm eigene Bedeutung ihm vindicirt. Er erfüllt jetzt wieder das ganze Leben; das Recht hat aufgehört die Angel zu sein, um welche die äußeren menschlichen Verhältnisse sich drehen; die Philosophie ist wieder Staatsphilosophie. Die Rechtsphilosophie ist abgeschlossen; sie wird sich im Einzelnen noch ausbilden, aber wie sie selbst nicht mehr das Prinzip des Lebens ist, wird sie auch kein neues Lebensprinzip mehr erhalten; das Detail mag verändert werden, ihr allgemeines Prinzip bleibt dasselbe. Sie hat aber dem Staat eine neue, festere Grundlage gegeben, sie hat ihn von der Gesinnung der Menschen unabhängig gemacht, ihn auf die unveränderliche Persönlichkeit gebaut. So ist sie ein nothwendiges Moment, die Vorbereitung

für unsern Staat und die Unterlage der jetzigen Staatsphilosophie.

Als Repräsentant der Philosophie des Alterthums steht Aristoteles da, als der des Mittelalters Thomas Aquinas.

Die Lehre des Aristoteles von der Gerechtigkeit findet sich im fünften Buch der Nicomachischen Ethik und im dritten Buch der Politik.

Aristoteles.

Das Rechtsgesetz ist bei ihm ein Sittengesetz, die Rechtslehre ein Theil der Moral; denn er kennt keine andere Rechtsnorm, als die aus der Ethik folgende Gerechtigkeit. Die Spitze der Ethik ist der Staat, sein Gesetz also nicht verschieden von dem ihren, sondern vielmehr aus ihr hervorgegangen und darum wieder ihr Maßstab. Was bei uns also drei getrennte Gebiete sind, Recht, Moral und Staat, ist bei dem Aristoteles eins. Das Gebiet der Gerechtigkeit ist daher viel weiter als das des Rechts; sie umfaßt das ganze Benehmen des Menschen. Im engern Gebiet stellt Aristoteles, wie wir neben das Privatrecht das Staatsrecht stellen, die politische und juristische Gerechtigkeit zusammen.

Zuerst unterscheidet er also universelle und specielle Gerechtigkeit.

Die allgemeine Gerechtigkeit ist die Ausübung der gesammten Tugend gegen den Andern; sie ist so die vollkommenste Tugend, eben weil sie die Ausübung der vollkommenen Tugend ist, weil, der sie besitzt, auch gegen einen Andern, nicht blos für sich, die Tugend anwendet; sie ist nicht ein Theil der Tugend, sondern die ganze; Gerechtigkeit und Tugend ist dasselbe, nur von verschiedenen Seiten betrachtet; sofern gegen einen Andern, ist es Gerechtigkeit, sofern blos solches Verhalten an sich, ist es einfach Tugend.

Mit den Forderungen dieser allgemeinen Gerechtigkeit oder Tugend stimmen die Gebote der Gesetze überein; diese beschränken sich auch nicht wie bei uns auf das abstracte Recht, sondern umfassen den ganzen Menschen, auch seine Gesinnung; die

höchste Darstellung, das $\tau\varepsilon\lambda o\varsigma$ der antiken Natur und also der Ethik war eben der Staat, sein Gesetz darum das höchste Lebensgesetz; moralische Vorschriften, wie wir sie neben den Gesetzen kennen, kennen die Griechen nicht; das Gesetz befiehlt und verbietet Tugenden und Laster, es schreibt die Handlungen der Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Sanftmüthigkeit u. s. w. vor. Ungerecht also ist, wer dem Gesetz zuwider handelt, das Gerechte ist das Gesetzliche, und der Zweck der allgemeinen Gerechtigkeit ist wie der der Gesetze das Glück des Staates.

Ein Theil dieser allgemeinen Gerechtigkeit oder Gesetzlichkeit ist die Gleichheit, die besondere Gerechtigkeit. Sie wird verletzt aus Vergnügen an dem Gewinn. Die Gleichheit besteht aber nicht darin, daß man Allen dasselbe giebt, sondern den Gleichen Gleiches, und den Ungleichen Ungleiches. Darauf gründet sich eine Zweitheilung der besondern Gerechtigkeit; die eine ist die Gerechtigkeit in Vertheilung von Ehren, Geld und andern unter den Mitgliedern eines Gemeinwesens zu vertheilenden Dingen [1]); die andre ist die den Verkehr regelnde Gerechtigkeit [2]); ihr Gebiet ist das, was wir allein unter Recht verstehen, das abstracte Recht. Nach jener kann der Theil des Einen dem des Andern sowohl gleich als auch nicht gleich sein; diese dagegen ist immer eine. Das Gerechte bewegt sich immer in vier Bestimmungen; zwei sind die Personen, für die oder denen es das Gleiche ist, zwei die Dinge, in denen es das Gleiche ist, oder die gleich gemacht werden sollen, es ist also stets eine Proportion, $a : b = c : d$. Bei der vertheilenden Gerechtigkeit ist diese Proportion eine geometrische, bei der ausgleichenden eine arithmetische; [3]); denn wie bei der arithmeti-

[1]) το ἐν ταις διανομαις δικαιον.

[2]) το ἐν ταις συναλλαγμασι δικαιον.

[3]) Die arithmetische Proportion beruht bekanntlich auf der Addition, die geometrische auf die Multiplication; in der Mathematik bildet also die verschiedene Weise, das fehlende Glied zu berechnen, ihren specifischen Unterschied. Das ist natürlich hier nicht der Fall, und darum paßt das Gleichniß nicht vollständig; rein quantitative, mechanische Zahlen-Verhältnisse können nie ganz den organisch-lebendigen Verhältnissen des Lebens entsprechen.

schen Proportion, um die zweiten Glieder zu bilden, nur ein gleiches Quantum in beiden Verhältnissen zu den ersten Gliedern hinzugenommen (oder abgezogen) wird, ohne Rücksicht, in welchem verschiedenen Verhältniß dieses Quantum zu der Größe der beiden ersten Glieder stehen mag, so sollen auch im bürgerlichen Verkehr die Beiden, um die es sich gerade handelt, nur ein Gleiches erhalten, ohne Rücksicht, ob vielleicht der Eine nach seinem Werth und Range höher steht, ob also bei Beiden das Verhältniß zwischen ihrem Verdienst und Antheil gleich ist. Und wie dagegen bei der geometrischen Proportion es nicht darum zu thun ist, daß das zu den ersten Gliedern hinzugethane Quantum dasselbe sei, sondern daß es in demselben Verhältniß zu den erstern Gliedern stehe, wie sich also die Größe dieses Quantums nach der Größe der ersten Glieder richtet, so kommt es auch in politischen Verhältnissen bei der Vertheilung von Ehren und Geldern durch den Staat nicht darauf an, daß Jeder gleich viel erhalte, sondern daß bei Jedem Antheil und Anspruch correspondiren.

Weil das Gerechte das Gleiche ist, ist es noch viel eigentlicher als jede andre Tugend ein Mittleres, denn das Gleiche ist nur die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, und der Richter, als das lebendige Gerechte, ist der Ausgleicher, der, was der Eine an Gewinn oder Schaden zu viel oder zu wenig hat, ihm nimmt, und dem Andern giebt, bis Jeder das Seinige hat. Denn das Seine haben, ist die Mitte zwischen Gewinn und Verlust, und mithin das Gerechte.

Die Berührungen im Verkehr [1]), bei denen also die Gerechtigkeit in der Ausgleichung besteht, sind entweder freiwillig — Verträge, oder unfreiwillig — Verbrechen; diese letzteren wieder heimlich oder gewaltsam.

Damit in allen diesen Berührungen eine Ausgleichung möglich sei, müssen alle Dinge vergleichbar sein, und das Geld ist deshalb durch Uebereinkunft eingeführt worden als Maß, an dem alle Dinge verglichen werden können. Wenn dem nicht

---

[1]) τα συναλλαγματα.

so wäre, so könnte weder ein Tausch, noch eine Gemeinschaft sein; das Bedürfniß, das Alles zusammenhält, hat das Geld eingeführt.

Wie nun zur Herstellung der Gleichheit eine Gleichheit der Dinge durch das Geld erfordert wird, so eine Gleichheit der Menschen durch das Gesetz; insofern ist die Gerechtigkeit die bürgerliche [1]), weil sie nur unter den wirklichen Bürgern des Staats gilt. Gerechtigkeit kann nur zwischen Freien und Gleichen zur Sprache kommen; denn Recht ist nur zwischen denen, für die auch das Gesetz ist; das Gesetz wieder, wo ein Unrecht möglich ist; zwischen denen also kein Unrechtthun möglich ist, besteht auch nicht die Gerechtigkeit, mithin nicht zwischen dem Herrn und seinen Kindern und Sclaven, die ja gleichsam nur ein Theil von ihm sind; eher schon zwischen Mann und Weib; doch ist auch dieses Recht nur ein Analogon des eigentlichen.

Als die Prinzipien der eigentlichen Rechtsverhältnisse stellt also Aristoteles die Gleichheit der Dinge und die Gleichheit der Personen hin. Diese Prinzipien sind die allgemeinen Grundzüge, welche die positiven Gesetze auszuführen haben; sie sind das natürliche Gerechte [2]); dieses gilt überall und ist überall dasselbe, so wie der beste Staat, der auch nur einer ist. Ob nun im einzelnen Fall die wirklichen Gesetze genau diesem natürlichen Recht entsprechen, ist für den, der die Prinzipien des Rechts untersucht, eben so unwesentlich, wie es dem Staatsphilosophen unwesentlich ist, ob das Ideal, die beste Verfassung, in irgend einer wirklichen Verfassung erreicht ist. Das gesetzliche Gerechte [3]) erscheint dem Naturrecht gegenüber gleichgültig und veränderlich.

So hat auch Aristoteles diese sich von selbst ergebende Eintheilung in das natürliche und positive Recht; der Philo-

---

[1]) το πολιτικον δικαιον.

[2]) το φυσικον δικαιον.

[3]) το νομικον δικαιον.

soph hat es immer nur mit jenem zu thun. Beide Sphären erscheinen aber bei ihm noch nicht im Gegensatz, wie in der modernen Zeit, wo Natur und Civilisation, Ideal und Wirklichkeit, Menschliches und Staatliches gegenüber treten.

Wie Aristoteles noch nicht das Recht als eine objective Regel faßt, die Norm der Rechtsverhältnisse in die Gesinnung legt, so kann ihm auch ihre Verletzung nur aus der Gesinnung hervorgehen. Eine Verletzung der Gleichheit oder Gerechtigkeit liegt also nur in einem Unrecht, das Einer freiwillig thut; und zwar handelt er freiwillig, wenn er Object, Zweck und Ursache weiß; wenn Einer unfreiwillig handelt, so thut er nur nach Zufall recht oder unrecht. Das freiwillig zugefügte Unrecht geschieht nur entweder nach Wahl und Vorbedacht, oder nicht. Danach giebt es viererlei Verletzungen. Die unfreiwillige ist entweder ein Unglück [1]), wenn der Schade sich gegen alle Voraussicht [2]) ereignete, wenn der Grund außer dem Handelnden lag, oder ein Fehl [3]), wenn der Schade zwar vorauszusehen war, aber doch ohne böse Absicht [4]) eintraf, die Schuld also doch immer am Thäter lag; die freiwillige Verletzung ist entweder ohne oder mit Vorbedacht [5]); nur im letzten Fall, wo der Thäter nicht im Affekt, ist er der wahrhaft Schlechte. Zum Unrecht[6]) wird die Verletzung [7]) aber erst dadurch, daß sie gegen den Willen des Verletzten geschieht; gerade dessen Wille macht den Unterschied zwischen einer Verletzung und einem Unrecht aus; verletzt kann Einer mit seinem Willen werden, aber nicht Unrecht leiden; wenn Einer sich selbst tödtet, thut er nicht sich Unrecht, sondern dem Staat. Auch kann man sich selbst schon deshalb kein Unrecht thun, weil Gerechtigkeit nur zwischen Mehreren existirt; sich selbst Unrecht thun, hieße Einem und demselben dasselbe nehmen und geben. Gerechtigkeit ist immer eine Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig haben, und darum

---

[1]) ἀτυχημα.
[2]) παραλογως.
[3]) ἁμαρτημα.
[4]) ἀνευ κακιας.
[5]) ἀνευ ἢ ἐκ προαιρεσεως.
[6]) ἀδικια.
[7]) βλαβη.

ist auch Unrecht leiden etwas schlimmes, nur nicht so schlimm, als Unrecht thun; denn dieses ist mit einem größeren oder geringeren Fehler verbunden, jenes kann ohne Ungerechtigkeit sein.

Wie nur der ungerecht ist, der nach seiner Natur [1]) ungerecht handelt, so ist nur der gerecht, dessen ganzen Charakter die Gerechtigkeit ausmacht. Gerecht zu sein, ist also nicht leicht; ebenso wenig, das Gerechte zu kennen; denn dazu genügt nicht, das zu wissen, wovon die Gesetze sprechen; der Arzt muß nicht blos die Heilmittel kennen, sondern auch wissen, wie und wo er sie anzuwenden hat. Der Gerechte kann, ohne darum weniger gerecht zu sein, einmal ungerecht handeln, wenn es nur wie aus Zufall, nicht nach seinem Charakter geschieht. Er muß auch vom Buchstaben des Gesetzes abweichen, d. h. billig sein können. Die Billigkeit [2]) ist dasselbe Verhalten [3]), dieselbe Gesinnung, wie die Gerechtigkeit; sie ist die Verbesserung des Gesetzes [4]); denn das Gesetz spricht allgemein und von den meisten Fällen; wo nun ein Fall gegen die allgemeine Regel eintritt, da muß der Mangel ersetzt werden, wie es der Gesetzgeber, wenn er da wäre, selbst thun würde; der Billige handhabt das Gesetz nicht streng zum Schlimmeren, sondern mildert es eher.

Die Gerechtigkeit ist also dem Aristoteles etwas Subjectives. Die allgemeine ist eins mit der gesammten Tugend und mit den Gesetzen, und wird durch das Wohl der politischen Gemeinschaft bestimmt, welches das höchste Moralgebot der Alten ist. Die eigentliche Gerechtigkeit, als Ausgleichung, ist doppelt: in der concreten Sphäre des Staats, wo sie die Menschen nach ganz bestimmten Verhältnissen und Unterschieden zu behandeln hat, erscheint sie als Ungleichheit, in der abstracten Sphäre der Societät erscheint sie auch als Gleichheit.

---

1) ὡδι ἐχων.
2) ἡ ἐπιεικεια.
3) ἑξις.
4) ἐπανορθωμα νομου.

Thomas von Aquino.

Auch Thomas bringt, was er vom abstracten Recht sagt, unter die Lehre von den Tugenden der menschlichen Seele, von der Gerechtigkeit. [1])

Neben der durch die Vernunft erkennbaren Welt, welche dem Aristoteles die einzige und also die höchste war, kennt aber Thomas eine zweite, höhere, die nur durch die Offenbarung im Glauben angeschaut werden kann; neben seiner eigentlichen menschlichen Natur, deren höchste Tugend die Gerechtigkeit ist, hat der Mensch auch an der göttlichen Theil; neben der Glückseligkeit, zu der er nach seiner Natur gelangen kann, giebt es für ihn eine zweite, zu der er nur nach einem gewissen Antheil an der Göttlichkeit [2]) kommt, und zur Erreichung dieses zweiten, höheren Zieles sind ihm von Gott die drei theologischen Tugenden gegeben, Glaube, Liebe und Hoffnung, die das eigentliche Gebiet der Kirche sind. Die menschlichen, moralischen und intellectuellen Tugenden, und die äußern Verhältnisse, in denen sie gelten, sind das Gebiet des Staates. Der Staat ist freilich nicht mehr das höchste Ziel, das τελος des ganzen Menschen, jetzt ist es die Kirche, aber unter ihr bleibt er in derselben Auffassung, wie im Alterthum, stehen. Staat und Moral sind daher eingeschränkt, nicht verändert. Beide bleiben eins unter sich, und mit dem Recht; im Staat wird die menschliche Glückseligkeit, der Zweck der menschlichen Tugenden erreicht. — Dem Prinzip nach hat die Religion auf das Recht gar keinen Einfluß, wohl aber unwillkührlich, denn da das Recht auch im Mittelalter in der Gesinnung ruht, und der Mensch doch nicht zweierlei Gesinnung haben kann, so trägt Thomas öfter Grundsätze in die Gerechtigkeit über, welche wohl schwerlich aus ihr folgen, die ihm aber wegen der gebräuchlichen Religionslehren als nothwendige im Bewußtsein liegen.

---

[1]) Summa theologiae, secundae partis prima pars quaest. 49—62, quaest. 90 sq., secunda secundae quaest. 57—120.

[2]) secundum quandam participationem divinitatis.

Ein Fortschritt in der Rechtsansicht überhaupt ist also bei Thomas nicht zu finden, er faßt das Recht ausdrücklich noch synonym mit dem Gerechten; dagegen hat er die Lehre des Aristoteles im Detail, namentlich des Criminalrechts, weiter ausgebildet. Und nichts ist natürlicher, als daß das Criminalrecht der Theil des Rechts war, welcher zuerst und schon im Mittelalter philosophisch behandelt wurde. Denn das Unrecht hat außer seiner äußern Seite, als Verstoß gegen das abstracte Recht, auch eine innere, als Uebertretung der moralischen Gesetze; das Verbrechen ist zugleich Verletzung und Sünde. Die Alten kannten den Begriff Sünde gar nicht; denn ihre Götter gaben keine moralischen Vorschriften; ihnen erscheint das Unrecht, obgleich auch sie es, nur in so fern es aus der bösen Gesinnung fließe, wahrhaft sträflich finden, doch allein als Verletzung der Gleichheit, als Ungerechtigkeit; im Mittelalter ist die Ungerechtigkeit auch eine Verletzung der göttlichen Gebote, der in der Offenbarung den Menschen gelehrten und befohlenen theologischen Tugenden, eine Todsünde. Und wie nun das Mittelalter die religiösen Gegenstände productiv behandelte, so auch aus der Lehre des Rechts das Criminalrecht, und in ihm zeigt sich denn auch der Einfluß des religiösen Standpunktes des Mittelalters auf eine Lehre, deren Grundzüge der antiken Ethik angehören.

Wie Aristoteles unterscheidet auch Thomas die allgemeine Gerechtigkeit und die besondere. Die allgemeine ist die Tugend, welche den Menschen in seinem Verhalten gegen den Andern regelt; ihr Gegenstand, das Gerechte, wird also nicht durch das Verhältniß zur Gesinnung des Handelnden, sondern an sich bestimmt. Sie führt zum Wohl der Gemeinschaft [1], denn was dem Einzelnen nützt, nützt auch der Gesammtheit, deren Glied er ist. Sie ist eins mit den Gesetzen, deren Zweck ebenfalls ist, zum gemeinen Besten anzuordnen; deshalb nennt Thomas sie sogar gesetzliche Gerechtigkeit. [2] Sie ist im weiteren

[1]) bonum commune.

[2]) justitia legalis.

Sinn die gesammte (menschliche) Tugend, indem sie diejenige ist, durch welche die andern zum gemeinen Wohl geordnet werden, und das allgemeine Glück das Ziel der menschlichen Natur überhaupt ist. Im Wesen ist sie dasselbe als alle andern, aber der Art und Weise [1]) nach verschieden.

Die allgemeine Gerechtigkeit im engern Sinn umfaßt außer der besondern, eigentlichen Gerechtigkeit alle die Tugenden, welche mit dieser dadurch verbunden sind, daß sie sich auch auf einen Andern beziehen. Dahin gehört zuerst die religio, die die natürlichen Pflichten gegen Gott befaßt, dann die Pietät gegen die Eltern, die Achtung vor fremden Tugenden [2]), die Dankbarkeit, die Vergeltung des Unrechts, die Freundschaft, die Liberalität und die Billigkeit. Alle diese Tugenden haben den allgemeinen Grundsatz der Gerechtigkeit gemein [3]), daß sie sich nicht nach der Gesinnung des Menschen, sondern nach der Angemessenheit der Handlung an sich richten [4]), und darum ist die Gerechtigkeit eben die allgemeine, welche sie alle unter sich befaßt.

Die besondere, eigentliche Gerechtigkeit erhält die Gleichheit zwischen den Individuen. Jede Tugend ist ein Mittleres; bei den übrigen Tugenden muß die Mitte in uns selbst, bei der Gerechtigkeit in dem Verhältniß der Person zur Sache gewahrt werden. Die eigentliche Handlung der Gerechtigkeit ist, Jedem das Seine zu geben.

Auch Thomas theilt die Gerechtigkeit weiter in die austauschende, ausgleichende und die vertheilende [5]) ein. Die specielle Gerechtigkeit nämlich ordnet die Beziehungen auf einen Einzelnen, also auf einen Theil der Gemeinschaft; auf einen

---

[1]) in essentia — ratione.

[2]) observantia.

[3]) ratio justitiae.

[4]) ut non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei ordo instituatur.

[5]) commutativa — distributiva.

Theil aber kann sich sowohl das Ganze, als auch ein anderer Theil beziehen; in diesem Fall besteht die Gerechtigkeit in dem, was wechselseitig zwischen zwei Personen geschieht, in jenem Fall in der Vertheilung des Gemeinschaftlichen nach der Angemessenheit.[1]) Die vertheilende Gerechtigkeit ziemt vorzüglich dem Vorsteher gemeinschaftlicher Güter, doch auch den Unterthanen, und besteht bei diesen darin, daß sie mit einer gerechten Vertheilung zufrieden sind. Weil nun bei der Vertheilung des Gemeinschaftlichen dem Einzelnen um so mehr geschuldet wird, je größer sein Werth[2]) ist, so verfährt die vertheilende Gerechtigkeit nach einer geometrischen Proportion, die austauschende nach einer arithmetischen; doch kommt auch bei dieser das Verhältniß der Personen in so weit in Betracht, als dadurch der Werth der Sachen verändert werden kann.

Die Gerechtigkeit bewegt sich also um gewisse äußere Handlungen, nämlich Vertheilung und Tausch, die sich auf Sachen, Personen und Leistungen beziehen. Die Tausch- oder Verkehrs-Handlungen[3]) sind doppelter Art, freiwillig oder unfreiwillig. Die unfreiwilligen geschehen entweder heimlich, durch List, oder offen, mit Gewalt; entweder gegen die Sache, oder gegen die eigene Person (des Verletzten), oder endlich gegen eine mit ihm verbundene Person. Durch Combination dieser beiden Eintheilungen ergiebt sich eine erschöpfende Uebersicht der unfreiwilligen Tauschhandlungen oder Verbrechen. Freiwillige Tauschhandlungen finden statt, wenn Einer freiwillig seine Sache auf einen Andern überträgt, und zwar nicht ohne es schuldig zu sein (das wäre eine Handlung der Liberalität), sondern mit Rücksicht auf eine Verpflichtung.[4]) Die Verträge ordnen sich nach ihrem Inhalt, je nachdem man die Sache selbst oder blos ihren Gebrauch, und zwar diesen umsonst oder gegen Entgelt giebt. In allen diesen Handlungen, mögen sie

[1]) secundum proportionalitatem.
[2]) dignitas, ἀξία.
[3]) commutationes.
[4]) ratione debiti.

freiwillig oder unfreiwillig sein, ist dieselbe Art, das Mittlere (zwischen Gewinn und Verlust) zu finden, nämlich nach der Gleichheit der Wiedererstattung.[1]) Dies ist das Prinzip sowohl der Strafe als der Civilverpflichtung. Beides ist das Gegenleiden[2]), die Entgeltung der vorhergegangenen Handlung durch ein gleiches Leiden.[3]) Doch wäre das Leiden nicht immer gleich, wenn man genau dasselbe litte, was man gethan; der Dieb giebt nicht einfach die Sache wieder, die er gestohlen, sondern leidet mehr; er hat eigentlich auch mehr gethan, als nur die Sache weggenommen, er hat zugleich den Andern in seiner Person, in seinem Willen, und dann auch den Staat verletzt, indem er die öffentliche Sicherheit gebrochen. Ebenso wäre auch bei den freiwilligen Verkehrshandlungen, wenn Einer ohne Weiteres seine Sache für die des Andern gäbe, nicht immer ein gleiches Leiden da, denn die seinige ist vielleicht größer; und deshalb ist zur Ausgleichung des Leidens mit der Handlung das Geld eingeführt worden. Das Gegenleiden also ist das Gerechte beim Austausch; bei der Vertheilung ist es nicht das Gerechte, denn da wird eine Gleichheit nicht nach dem Verhältniß von Sache zur Sache oder Leiden zur Handlung, sondern nach der Angemessenheit der Personen und Sachen erstrebt.

Dem Wesen der ausgleichenden Gerechtigkeit entspricht also recht eigentlich die Vergeltung; ja Thomas zählt sie sogar unter den Tugenden auf, da sie die Ausbildung des Triebes zur Abwehr des Unrechts ist, und die Tugenden überhaupt nur Ausbildungen unserer natürlichen Triebe sind. Dennoch aber sagt er, daß die Vergeltung, und also auch die Strafe — denn diese ist Vergeltung als Act der öffentlichen Gerechtigkeit — nur dann erlaubt ist, wenn der Wille des Vergeltenden dabei nicht auf den Schaden des Andern, sondern auf seine Besserung geht. So vermischt er die Consequenzen des Rechts mit dem Moral-Gebot des Christenthums, das Böses mit Gutem zu entgelten

---

[1]) secundum aequalitatem recompensationis.

[2]) contrapassio.

[3]) aequalis recompensatio passionis ad actionem praecedentem.

befiehlt, und indem er so zur Anwendung der Strafe außer dem Grunde der Strafe an sich noch das Hinzukommen eines fremden Momentes verlangt, verfälscht er die reine Ansicht des Aristoteles. Daher meint er denn auch, daß, obgleich die Strafe die Gleichheit der Gerechtigkeit wiederherstellen, also eigentlich nur vergangene Sünden büßen lassen soll, doch auch eine Strafe zur Vermeidung künftiger Sünden zu denken wäre, wobei aber die durch die Strafe entzognen Güter nicht größer als die durch die Sünde zu verlierenden sein dürften; zunächst hätte freilich nur Gott ein Recht, die Strafe so anzuwenden.

Die Strafe richtet sich nun nach der Schwere und Art des Unrechts, denn alle Handlungen der Ungerechtigkeit zerfallen wie die der Gerechtigkeit in zwei Klassen. Die Handlungen der Gerechtigkeit sind nämlich das Gute thun und das Böse lassen; durch die Handlungen der ersten Art stellt man die Gleichheit her, durch die der letztern bewahrt man sie. Demnach ist auch die Ungerechtigkeit und die Sünde zweifacher Art, Uebertretung und Unterlassung; jene ist die schwerere, da diese blos in der Negation der Tugend besteht.

Thomas geht nun die Verletzungen auf das Ausführlichste nach der scholastischen Methode durch, und wird oft zu ganz äußerlichem Räsonnement geführt. Als Verletzungen im freiwilligen Verkehr behandelt er den Betrug bei Kauf und Tausch, und — das Zinsennehmen beim Darlehn. Das letztere beruht auf einem Verbot des kanonischen Rechts; der Kirche als der höchsten Autorität darf nicht widersprochen werden. Ebenso, wo die Kirche gewisse Handlungen zwar widerstrebend erlaubt, aber ihre Unverträglichkeit mit dem Evangelium lehrt, z. B. Tausch des Gewinnes halber, als Geschäft, betrieben, Vertheidigung eines auf den Tod Angeklagten durch Lügen und Bestechung, da erklärt auch er, sie seien zwar nicht der Gerechtigkeit gemäß, aber wegen der Schwäche der menschlichen Natur gestattet, nicht auf lauter Tugendhafte könne das Gesetz rechnen.

So hat auch Thomas kein Recht, sondern nur Gerechtigkeit; die Regel des Lebens ist ihm nur eine sittliche, nicht eine juristische. Er kennt allerdings den Begriff des Gesetzes

auf sittlichem und politischem Gebiet, aber nicht auf rechtlichem.

Er nennt das Gesetz die Regel und das Maß der Handlungen, das Gebot der praktischen Vernunft; es lebt und geht aus vom Fürsten. Das höchste ist das ewige Gesetz, die das ganze Weltall lenkende Vernunft;[1]) sie ruht in Gott, dem Fürsten der Welt, welcher der Zweck des ewigen Gesetzes, und nicht von ihm verschieden ist. Alles hat an diesem ewigen Gesetz Theil. Es ist jedem Wesen eingeprägt, und treibt es zu der ihm zukommenden Thätigkeit.[2]) Und der Abdruck des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Creatur[3]) ist das natürliche Gesetz, das auch in allen moralischen Vorschriften der heiligen Schrift ausgesprochen wird. Das menschliche Gesetz endlich verhält sich zum natürlichen als nähere Ausführung; nach den Grundprinzipien des natürlichen Gesetzes, die bei Allen gleich, unveränderlich und aus dem menschlichen Gemüth unvertilgbar sind, ordnet das menschliche im Einzelnen. Da alles Gesetz nur so weit Gesetz ist, als es Theil an der Gerechtigkeit hat, das Gerechte in den menschlichen Dingen aber das ist, was recht ist nach der Regel der Vernunft (denn der Sitz der Gerechtigkeit ist der Wille, der in der Vernunft liegt), die erste Regel der Vernunft endlich das Naturgesetz ist, so muß alles wahre menschliche Gesetz von dem Naturgesetz abgeleitet sein; und zwar geschieht die Ableitung auf doppelte Weise, durch reine Schlußfolgerung und durch nähere Verfügung über das unbestimmt Gelassene.[4]) Hiernach ist das natürliche Gerechte oder Recht die Ausgleichung der Verhältnisse nach der Natur der Dinge, das positive, die nach einer willkührlichen Bestimmung des Staats oder der Einzelnen (Contrahenten).

In der strengen Aufstellung des Gesetzes, wenn es auch noch nicht juristisch ist, nähert sich Thomas also schon der

---

[1]) ratio gubernativa totius universi.
[2]) ex ejus impressione inclinationes in proprios actus habet.
[3]) participatio legis aeternae in rationali creatura.
[4]) per conclusionem — per determinationem.

Ansicht vom Recht als einer objectiven Norm; indem er das Gesetz als allgemeine Regel der Handlungen faßt, giebt er dabei das Persönliche auf, was sonst seine und des Aristoteles Auffassung vom Recht als menschlicher Eigenschaft bestimmt.

Entstehung und Entwickelung der Rechtsphilosophie.

Das Recht in der reinen Sonderung von Moral und Staat arbeitet sich erst in der neueren Zeit philosophisch heraus.

Der Gedanke der modernen Zeit ist die Freiheit der Individualität, das Dogma verliert seine bindende Kraft, der Mensch wird freigelassen in seiner Ueberzeugung. Damit fällt die Kirche, und die Staaten verlieren den geistigen Inhalt, der ihre Theile verbunden hatte. Früher war Volk und Regierung nicht unterschieden, weil ein von der Kirche ausgehendes Leben den ganzen Staat erfüllte; jetzt, wo Jeder nach eigner Willkühr denken zu dürfen begehrt, wird der Staat inhaltlose Form, ein bloßes Band, das verschieden Gesinnte äußerlich umschließt. Um eine solche substanzlose Masse zusammenzufassen, wird eine strenge Concentration der Verwaltung nöthig; an die Stelle der lebendigen Einheit tritt eine mechanische. Es handelt sich also darum, Staatsformen zu finden, die, indem sie Jedem seine individuelle Freiheit lassen, doch Alle zu Einem Ganzen vereinen. Solche können nur auf das Recht der Einzelnen gegründet werden; dies tritt daher, jemehr sich der feudale Staat völlig auflöst, in den Vordergrund des politischen Interesses und Bewußtseins. Erst nachdem sich Recht und Administration mit allen auf sie gegründeten Philosophieen vollendet haben, geht in der neuesten Zeit der Staat wieder über die bürgerliche Gesellschaft hinaus; er will mehr, als blos ein Rahmen für die persönliche Freiheit der Bürger sein, er will auch ihr Bewußtsein erfüllen. So erreicht er wieder, was der antike Staat gewesen war, und ist mehr als dieser, indem er der individuellen Freiheit Raum läßt.

Die Philosophie macht denselben Entwickelungsgang durch, wie der Staat. Wie dieser, um sich fester zu gründen, sich von allen concreten Voraussetzungen lossagt, auf den abstracten Menschen zurückgeht, und auf die Verhältnisse, welche aus diesem Prinzip sich ergeben, das sind eben die Rechtsverhältnisse, sein Fundament legt, so abstrahirt auch die neuere Philosophie, um ihre Resultate zu einem sichereren Eigenthum zu machen, von allem früher Gewonnenen, beginnt wieder mit der absoluten Skepsis. Die Skepsis läßt der Philosophie keine andere Voraussetzung, an die sie anknüpfen könnte, als das philosophirende Subjekt; die Skepsis in ihrer tieferen Bedeutung ist das Prinzip der Person; cogito ergo sum ist der erste Satz des Descartes, der Satz, von dem die ganze neuere Philosophie ausgeht.

Die erste Reihe derselben, die Engländer, bleiben bei der Skepsis an der geistigen Welt stehen. Sie nehmen an, a priori gebe es für uns nichts Geistiges; was wir wissen, haben wir erst durch die Erfahrung, welche uns durch unsere äußeren Sinne geboten wird, gelernt; an sich enthalte die menschliche Seele gar keine Ideen; no innate ideas ist der Hauptsatz Locke's; durch die Erziehung und das Beispiel habe die Seele die Begriffe und Grundsätze angenommen, die wir als angeboren ansehen. Die Engländer läugnen also nicht das Geistige selbst, nehmen vielmehr seine Existenz an, läugnen aber, daß es durch sich selbst erkennbar sei; das einzige Mittel, es zu erforschen, sei die äußere Welt. Der Grundzug ist also die Empirie.

Die zweite Stufe der neueren Philosophie nehmen die Franzosen ein. Während die Engländer durch die Skepsis zur Empirie geführt werden, werden die Franzosen zum Materialismus fortgetrieben. Sie zweifeln nicht blos an dem Geistigen, sie glauben nicht etwa, daß unsere Begriffe nur Abstractionen aus den Erfahrungen der Sinnenwelt seien; sie läugnen das Geistige überhaupt; weder im All noch im Menschen sei Geist; was uns so erscheine, sei nichts als eine Affection des rein Körperlichen, das Denken nur eine physische Bewegung der Gehirn-Nerven. So nehmen sie die Seele aus allen Verhältnissen, der Natur und des Menschen, und machen alles zu

einem Mechanischen. Beide Nationen aber, Engländer und Franzosen, wenn auch jede nach ihrem Charakter eine eigenthümliche Richtung hat, haben so vielfachen Einfluß auf einander geübt, daß gleichsam jede an der Philosophie der andern Theil nimmt, und in einzelnen Schriftstellern diese Reflexe sich kund geben.

Die Deutschen endlich bilden die dritte Klasse der Philosophen. Auch sie ruhen auf der Grundlage der Skepsis, kommen aber von da nicht zu dem Schluß, daß nur, was die Erfahrung der äußern Welt lehrt, sondern vielmehr zu dem entgegengesetzten, daß nur, was durch den Gedanken erwiesen, wahr sei. Die Engländer und Franzosen waren bei der Skepsis an dem Geistigen stehen geblieben, die Deutschen zweifeln auch an der Wahrheit des Sinnlichen. So bleibt ihnen denn nichts als das zweifelnde Subject, und sie fassen das Prinzip der Skepsis in seiner Tiefe. Sie kehren zu der reinen Idee zurück; das Ich machen sie zum Maß der Dinge, und construiren das All aus der Vernunft heraus. Sie fassen so den Geist nicht als Materie, sondern suchen in der Materie nur den Geist; die Natur ist ihnen nicht ein vernunftloser Mechanismus, sondern nur eine Form, eine Darstellung des Geistes.

Analog der Entwickelung der allgemeinen Philosophie geht die der Rechtsphilosophie vor sich.

Bis zur Neueren Zeit hatte man die Rechtsverhältnisse gleichsam als gegeben betrachtet; man nahm sie, wie sie da waren, als das Feld der Gerechtigkeit, man fragte nicht, woher hat der Mensch überhaupt diese Rechte? namentlich, was ist der Grund des Eigenthums? Diese rein abstracten Verhältnisse des Menschen faßte man für sich nicht in's Auge, man untersuchte im Alterthum nur sein Verhältniß zum Staat, im Mittelalter sein Verhältniß zur Kirche, von dem Menschen an sich ging man nie dabei aus. Jetzt löst man den Menschen von diesen concreten Zuständen, man sagt: laßt uns ihn ganz frei von allen Banden denken! was folgt rein aus seinem bloßen Dasein? und wie begründen sich aus diesem allein alle seine

Rechte und Ansprüche? Die Rechtsphilosophie hat als ihre Voraussetzung nichts als die Person und deren unbeschränktes Recht; natürlich ist nicht Eine Person zu denken, und nach dem Recht dieser einen Person auf dem Erdboden zu fragen; denn der Mensch ist eben nur unter Menschen Mensch; es handelt sich sogleich um das Recht der Person im Verhältniß zur Person, wie das Recht der einen Person durch das gleiche Recht der andern beschränkt werde; es fragt sich, wie aus dieser Collision eine Vereinigung entstehe, wie sich auf dieses Recht des Einzelnen der bürgerliche Zustand, die Societät begründe?

Wie es drei Klassen der Philosophie giebt, giebt es auch drei Weisen, diese Frage zu beantworten.

Die erste Weise ergiebt die empirische Rechtsphilosophie. Sie nimmt allerdings an, daß es ein vernünftiges Recht gebe, vermag aber nicht, aus dem Begriff des Rechts, also auf dem Wege der Vernunft es abzuleiten, sondern als die Quelle des Rechts betrachtet sie die Natur des Menschen, wie sie sich aus der Erfahrung ergiebt, und sie findet so einen aposteriorischen Beweis für das Recht.

Die zweite Weise ist die der abstracten Rechtsphilosophie. Der Geist des Rechts, seine Vernunft wird geläugnet. Es giebt kein vernünftiges Recht, sondern was man Recht nennt, ist aus positiver Willkühr entstanden.

Beide Weisen gehen vom Naturzustand der Menschen aus, jene um zu beweisen, daß schon in ihm die Keime des Rechts liegen, diese, um zu zeigen, daß sie nicht in ihm liegen; jene sieht den Rechtszustand nur als eine Entwickelung, eine Ausbildung des Naturzustandes an, diese hält beide Zustände für Gegensätze.

Auf eine dritte Art wird die Frage durch die speculative Rechtsphilosophie gelöst. Sie nimmt auch an, daß es ein vernünftiges Recht gebe, will es aber nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern auf dem des Gedankens erhalten. Sie leitet es also aus dem Begriff ab. Diese Weise ist eigentlich die einzig philosophische. Daraus erklärt es sich, daß nur bei Engländern und Franzosen, die beide nur an den beiden ersten Richtungen der Rechtsphilosophie Theil nehmen, diese von der allgemeinen Philosophie gewissermaßen getrennt sein kann. Bei

ihnen ist es möglich, daß Einer in der Rechtsphilosophie einen Fortschritt begründet, ohne in der Philosophie überhaupt thätig zu sein, und umgekehrt. Denn bei ihnen wird das Recht nicht aus dem Begriff abgeleitet, und die menschliche Natur kann auch außer dem Zusammenhang der gesammten Philosophie untersucht werden. Dagegen bei den Deutschen ist Rechtsphilosophie und Philosophie überhaupt in so enger Verbindung, daß wer ein neues philosophisches System im Ganzen aufstellt, aber auch nur ein solcher, damit zugleich ein neues rechtsphilosophisches begründet, denn der Begriff kann nicht einzeln gefunden werden, sondern ergiebt sich nur aus der Gesammtheit der Begriffe, d. h. aus dem ganzen System der Philosophie.

Die angegebene Entwickelung des Rechtsgedankens ergiebt sich aus innerer Nothwendigkeit. Im Alterthum und Mittelalter hatte man das gesammte Leben, Recht, Ethisches, Staat, in seiner Einheit als sittliche Organisation aufgefaßt. Jetzt, wo sich diese Einheit des Lebens gelöst hatte, und man zum erstenmal die juristischen Verhältnisse für sich in's Auge faßte, den Maßstab der allgemeinen Skepsis an sie legte, trat die große Frage ins Bewußtsein, ob in ihnen außer dem Nutzen eine Nothwendigkeit liege, d. h. ob es ein Naturrecht gäbe. Die erste Reihe der Philosophen beantwortete diese Frage bejahend; der noch fortwirkende unmittelbare sittliche Trieb will noch aus der vernünftigen Natur des Menschen das Recht beweisen, zeigt aber eigentlich nur das Bedürfniß des Subjects nach ihm. Wenn das Recht nur zur Befriedigung der menschlichen Natur dient, nicht seiner selbst willen besteht, so heißt das in Wahrheit schon, sein Grund ist der Nutzen. Daher läugnete die folgende Reihe der Philosophen ein natürliches Recht ganz fort, und behauptete geradezu, alle äußere Norm sei Willkühr. Indem sich aber diese Lehre in ihrer Nichtigkeit zeigte, bewies die dritte Reihe das Vorhandensein eines Naturrechts aus dem Begriff des Rechts selbst.

Wenn nun auch diese verschiedenen Richtungen nicht in so fern auf einander folgen, daß erst, wenn die eine ihre ganze Entwickelung durchgemacht hätte, die andere begänne, so sind

sie doch auch historisch in der angegebenen Reihenfolge aus einander entstanden, nur daß eine jede Richtung, auch nachdem sich die andere aus ihr gebildet, ihre Entwickelung für sich fortsetzt. Die verschiedenen Reihen laufen also gewissermaßen neben einander her, aus allen dreien leben gleichzeitig Schriftsteller; doch fordert eine gedankenmäßige Geschichte der Philosophien des Rechts, die verschiedenen Reihen von einander abzusondern, und jede für sich zu betrachten.

Erste Reihe der Rechtsphilosophie.

Empirische Richtung.

Die Grundlage der ganzen Disciplin wird in Holland durch Hugo Grotius gelegt. Er fand zwar auch in Deutschland Schüler, doch ist die Richtung, die vor ihm begann, die empirische, besonders in England und in Frankreich ausgebildet worden, und in England bis auf den heutigen Tag die vorwiegende geblieben. Alle Schriftsteller dieser Richtung haben das mit einander gemein, daß sie, um das Recht zu begründen, von der Natur des Menschen ausgehen. Diese betrachten sie als die ursprüngliche Quelle des Rechts, und aus ihr leiten sie die Grundvorschriften desselben ab. Sie gliedern sich danach, worin sie das Wesen der menschlichen Natur, und somit das Fundament des Rechts setzen.

Grotius und namentlich Pufendorf finden in der menschlichen Natur zwei Grundtriebe, die sie unmittelbar mit einander verbinden, den der Selbsterhaltung und der Geselligkeit oder des Wohlwollens. Die Vermischung dieser beiden Prinzipien läßt es bei ihnen nicht zu einer reinen Gestaltung des Rechts kommen. [1])

Die Dualität muß sich auflösen. So spalten sich aus

---

[1]) Sie nennen freilich als die Quelle des Rechts schlechtweg die gesellige Natur des Menschen.

ihrer naiven Construction des Rechts heraus zwei Richtungen, von denen jede die eine Seite consequent ausprägt. Sie treten sich in Cumberland und Locke gegenüber. Cumberland stützt das Recht rein auf das Prinzip des Wohlwollens, der Liebe; Locke auf die jedem vernünftigen Wesen eingeborne Forderung einer unangetasteten Existenz, die Behauptung seiner Selbstheit.

Beide Systeme sind von der höchsten Bedeutung. Das eine erzeugt das Recht aus dem Begriff des Gesammt-Glücks, welches das Postulat der Liebe ist; das andere aus dem der Einzel-Freiheit, die dem Menschen als selbstständigem Wesen zukommt. Jenes kann aber nicht zur reinen Construction des Rechts kommen, weil das Prinzip der Liebe consequent zur Moral des Christenthums, zur Aufopferung führt, welche die Schärfe der Rechtsverhältnisse zerstört. In Locke erscheint dagegen die höchste Gestalt des Rechtsbewußtseins, wozu es eine nicht spekulative Philosophie bringen kann.

Aber eben in diesem Mangel der Spekulation liegt es, daß sein Prinzip der Selbstbehauptung im weitern Verlauf der Englischen Philosophie zu Aufstellung des bloßen Nutzens als Rechtsgrundes herabsinkt. Damit weist diese ganze Reihe auf die zweite hinüber.

Ihre Entwickelung in England spiegelt sich in Frankreich ab.

Hugo Grotius.

Die ganze Rechtsphilosophie und die erste Reihe eröffnet also Hugo Grotius mit seinem Buche: de jure belli ac pacis (1625). Vertrieben aus seinem Vaterlande, dem er mit so vielen Anstrengungen gedient, wollte er der Rechtswissenschaft, die er früher in öffentlichen Aemtern redlich ausgeübt, auch im Privatleben nützen. Und in der That, ihm verdankt die Rechtswissenschaft, daß sie die Form einer Wissenschaft erhielt, indem er zuerst das Ewige in ihr zeigt, und willkührliche veränderliche Satzung von dem scheidet, was überall gleich und dauernd ist. Aristoteles und Thomas hatten ein natürlich Gerechtes, nicht ein natürliches Recht gekannt. Bei Betrachtung der objectiven Norm der Rechtsverhältnisse hatte man sich bis dahin an das

gehalten, was Rechtens war, nicht gefragt, was das Recht wäre; man hatte die positiven Gesetze behandelt, ohne zu untersuchen, wieviel davon aus der Natur der Dinge folge, und was willkührlich sei; die Verhältnisse, in denen das Recht herrscht, hatte man, wie sie im Leben sich fanden, gelten lassen, ohne ihrer Entstehung nachzuforschen. Der Grund war, daß man sie nicht als etwas Wesentliches betrachtet, daß sie noch nicht das Leben einer Zeit erfüllt hatten. Während das Alterthum und Mittelalter nur eine natürliche sittliche Norm des Rechts aufstellen, stellt Grotius zuerst eine natürliche juristische Norm auf, indem er das Recht nicht mehr als Gerechtigkeit, sondern als Gesetz faßt, die Rechtsverhältnisse nicht mehr als an sich gerechtfertigt ansieht, sondern ihre Nothwendigkeit darthun will. Thomas kannte zwar schon den Begriff des Gesetzes, ohne ihn aber hinreichend zu benutzen; erst Grotius faßt ihn in seiner wahren Wichtigkeit, macht ihn zum Fundament seiner Lehre, und schafft so das erste Natur-Gesetz oder -Recht. Sein Verdienst ist, daß er das Recht als eine juristische Norm, geschieden von der moralischen, hinstellt; sein und seiner Richtung Mangel, daß er es aus der Erfahrung, nicht aus dem Begriff ableitet.

Die Begriffe des Grotius sind aber noch so unbestimmt, daß oft, was er unterscheiden will, sich wieder berührt, seine Grundsätze so vage, daß selbst die Schriftsteller entgegengesetzter Ansicht sich auf ihn stützen. Dazu kommt, daß sein eigentlicher Zweck das Völkerrecht ist. Daher stellt er nicht ein zusammenhängendes System des eigentlichen Rechts d. h. des Rechts zwischen Einzelnen auf, sondern er spricht von den Verhältnissen derselben nur darum, weil die der Völker ihnen analog sind und auf ihnen beruhen, und zwar da, wo der Verlauf seiner Arbeit ihn gerade zu einer Materie führt. Dann bemerkt er, was „aus den sichern, unbestreitbaren Prinzipien der Natur“ folgt, und scheidet es von dem, was auf positiver Einrichtung beruht. Oft spricht er nicht einmal getrennt von dem eigentlichen Recht und dem Völkerrecht; dann ist aus dem, was er eigentlich nur über dieses sagt, das, was von jenem gilt, zu abstrahiren.

Er beginnt mit der Untersuchung, ob der Krieg gerecht sei, und fragt dabei, was das Recht überhaupt sei, kommt dann auf die Gründe des Krieges, und findet deren drei, Vertheidigung, Ersatz für erlittenes Unrecht, Strafe. Bei dem zweiten Grund untersucht er, woran wir Unrecht leiden können, d. h. eben unsere Rechte, unsere Gemein- und Singular-Rechte, und wie beide entstehen; bei dem dritten Grund giebt er eine Rechtfertigung der Strafe überhaupt. Nach den Gründen des Krieges spricht er von dem Verfahren in ihm und den verschiedenen Arten der Friedensschlüsse.

Es kommt Grotius darauf an, in der objectiven Norm, dem Recht, ein natürliches und darum nothwendiges neben dem positiven, willkührlichen, des Nutzens halber eingeführten, nachzuweisen. Er nimmt zuerst Recht als gleichbedeutend mit dem Gerechten, und nennt ungerecht das, was der Natur der Gesellschaft mit Rücksicht auf die, welche in ihr leben [1]), widerspricht. Dann faßt er Recht als Berechtigung der Person und unterscheidet eine vollkommene, die er facultas, und eine unvollkommene, die er aptitudo [2]) nennt. Auf jene bezieht sich die ausgleichende, auf diese die vertheilende Gerechtigkeit. [3]) Die dritte eigentliche Bedeutung des Wortes Recht, die als Gesetz, ist, daß es die Regel der moralischen Handlungen ist, welche zu dem verpflichtet, was recht ist. Es wird nach dem Beispiel des Aristoteles in das natürliche und willkührliche oder positive Recht [4]) eingetheilt. Wie nun die Berechtigung zweierlei ist, so muß es auch die Regel der Berechtigung, das Recht selbst sein; sofern das Recht also natürliches ist, d. h. aus der menschlichen Natur folgt, müssen auch in dieser zwei Seiten unterschieden werden, aus denen diese beiden Arten Recht ausstrahlen. Der Mensch hat erstens vor den Thieren den Gesel-

---

[1]) ratione utentium.

[2]) Er selbst erklärt es mit dignitas, ἀξία.

[3]) justitia expletrix — attributrix. — Den Begriff der allgemeinen Gerechtigkeit giebt Grotius nirgends an; doch nennt er einmal Gerechtigkeit die Ausübung aller Tugenden, und rechnet sogar zu ihr, selbst gegen den Sprachgebrauch des Mittelalters, die Liebe.

[4]) jus naturale — voluntarium.

ligkeits-Trieb voraus, und zwar den Trieb nach einer ruhigen und geordneten Gesellschaft; die Erhaltung dieser Gesellschaft ist die Quelle des eigentlichen Rechts; denn aus der Rücksicht auf sie ergeben sich die Grundvorschriften desselben: Enthaltung von fremdem Gut, Rückgabe, wenn wir etwas davon haben, die Verpflichtung zur Erfüllung unserer Versprechungen, und die Bestrafung dessen, der gegen die Gesellschaft gefehlt hat. [1]) Außer dem Geselligkeits-Trieb hat der Mensch auch ein Urtheil zur Schätzung dessen, was ihn erfreut, und was ihm schadet, und zwar nicht blos dessen, was auf den Augenblick, sondern auch dessen, was künftig solchen Einfluß übt, d. h. was dahin führen kann. Diesem Urtheil eher als der Furcht oder augenblicklichen Lust zu folgen, schickt sich für die menschliche Natur, und was diesem Urtheil widerspricht, das ist auch gegen das Naturrecht im weitern Sinn.

Aus dem Geselligkeitstrieb ergiebt sich also 1. das eigentliche Recht, welches darauf beruht, daß einem Jeden, was sein Eigen ist, belassen werde.

Aus der Beurtheilung dessen, was zur Freude oder zum Schaden führt, ergiebt sich 2. das Recht im weitern Sinn, das bei der Austheilung der Güter eines Menschen oder Vereines angewendet wird. Es muß nach den Handlungen eines Jeden und der Natur der Dinge vertheilt, bald der Weisere dem weniger Weisen, bald der Reiche dem Armen vorgezogen werden.

Bei der Unterscheidung dieser beiden Arten Recht scheint Grotius sich gedacht zu haben, daß das erstere aus dem unmittelbaren Bedürfniß der Gesellschaft entspringe, das andere zur dauernden Erhaltung derselben nöthig sei. Daß jenes sich bloß auf juristische, dieses auf politische Verhältnisse beziehe, will er nicht gelten lassen.

Es giebt also ein Recht außer dem Nutzen, außer der Willkühr, rein aus der menschlichen Natur. Es bewegt sich nicht bloß um das, was ohne den menschlichen Willen da ist, sondern auch um das, was der menschliche Wille erst schuf,

---

[1]) poena inter homines meritum.

z. B. das Eigenthum; es richtet sich also nach der Lage der Dinge, z. B. vor der Einführung des Eigenthums war naturrechtlich alles gemeinsam, nachher nicht mehr. Es rührt insofern von Gott, als Gott eben unsere Natur geschaffen; setzten wir jetzt aber unsere Natur ohne Gott, so wäre dasselbe Recht um nichts weniger. Das Naturrecht kann Gott selbst nicht ändern; so wenig als er machen kann, daß zweimal zwei nicht vier ist, eben so wenig, daß, was nach seinem innern Grunde schlecht, nicht schlecht ist. Gott kann daher nichts mit dem Naturrecht streitendes befehlen. Wo Gott etwas vom Recht Verbotenes zu befehlen scheint, z. B. einen Mord, da lehrt er nicht etwa, daß der Mord erlaubt ist, sondern daß, was Mord scheint, nicht Mord ist.

Ueber das nun, was aus der uns von Gott gegebnen Natur folgt, und was daher nothwendig von Gott befohlen, oder verboten werden muß, kann das positive Recht noch hinaus gehen. Das positive Recht ist entweder göttliches oder menschliches. 1. Positives göttliches Recht ist für die gesammte Menschheit dreimal gegeben worden, bei Erschaffung der Welt, bei der Sündfluth und durch Christus. Dieses bindet uns. Das Gesetz Mosis, das alte Testament, bindet uns nicht durchweg, denn es ist zwar von Gott aber nur für die Juden gegeben; so weit es sich aber auf die auch von Christus befohlenen Tugenden beziehet, muß es wie das neue Testament befolgt werden. 2. Das positive menschliche Recht heißt Civilrecht [1]) weil es von der höchsten im Staat existirenden, ihn lenkenden Gewalt [2]) herrührt. Seine verbindende Kraft rührt von der natürlichen Verpflichtung, Verträge zu erfüllen, welche das Band unter den Menschen ist. Bei dem Eintritt in die Genossenschaft verpflichtet man sich ausdrücklich oder stillschweigend, den Beschlüssen der Mehrheit oder derer, denen die Gewalt gegeben ist, zu gehorchen. Und bei diesem Civilrecht kommt nun der Nutzen zur Anwendung; denn wenn wir auch von Natur zur Eingehung der Gesellschaft geneigt sind, so giebt uns doch

---

[1]) jus civile. [2]) potestas civilis.

die Veranlassung dazu der Nutzen, weil wir fühlen, wie bedürftig und schwach wir einzeln sind; den Nutzen müssen also die im Auge haben, welche in ihr den Andern das Recht vorschreiben. Das Civilrecht ist aber nur die eine Hälfte des positiven menschlichen Rechts, die andre Hälfte ist das Völkerrecht; wie jenes des Nutzens halber aus der Einwilligung aller Mitglieder des Staats entstand, so entsteht das Völkerrecht aus der Uebereinstimmung aller oder doch der meisten Völker, und bezweckt nicht den Nutzen der einzelnen Genossenschaften, sondern den ihrer Gesammtheit. Der Beweis für diese Uebereinstimmung der Nationen, also für das Völkerrecht liegt in der Uebereinstimmung vieler Autoritäten verschiedener Zeiten und Völker. Auch für das Naturrecht muß eine solche Uebereinstimmung vorhanden sein, weil die sociale und vernünftige Natur, aus der es entsteht, allen Menschen gemeinsam ist. Die Deduktion aus dieser Natur wäre der Beweis apriori, die Anführung der Autoritäten der Beweis aposteriori. Grotius Methode, das Naturrecht zu beweisen, ist nun auch zuerst die Deduktion aus der Natur, dann Belag mit vielen Autoritäten.

Das so bewiesene Naturrecht ist die von Grotius neu geschaffene juristische Norm. Von ihr trennt er die sittliche d. h. die Moral, welche bis zu ihm als die einzige gegolten und auch die rechtlichen Verhältnisse beherrscht hatte. Er nennt sie das Rechtschaffene [1]) und setzt sie in die Uebereinstimmung der Dinge mit der Vernunft. [2]) Die Ausdrücke sind aber bei Grotius schwankend; während er hiernach vernünftige Natur nur als Grund der Moral brauchen sollte, nennt er auch als Quelle des Naturrechts sociale und vernünftige Natur des Menschen; vielleicht weil er die Beurtheilung des Angenehmen und Schädlichen, aus dem das Recht im weiteren Sinn entspringt, mit zur Vernunft rechnet. Das Naturrecht ist ihm nun etwas Geringeres als das Rechtschaffene. So wie der Mensch geboren ist, treibt es ihn, für seinen Unterhalt zu sorgen, seine

---

[1]) honestum.

[2]) convenientia rerum cum ratione.

Existenz und das, was zur Erhaltung derselben dient, zu lieben. Das nennt Grotius nach Cicero das Erste der Natur [1]) und aus diesem Bedürfniß leitet er in diesem Zusammenhange das Recht ab. [2]) Erst hinterher fasse der Mensch den Begriff der Uebereinstimmung der Dinge mit der Vernunft, den Begriff des Rechtschaffenen und sehe, daß es etwas Höheres sei, als die Befriedigung jenes Triebes. So unterscheidet sich also die blos sociale, ursprüngliche, gewissermaßen niedrigere vernünftige Natur des Menschen und die höhere vernünftige, die rechtschaffene. Die Vorschriften des Evangeliums enthalten alle eine natürliche Rechtschaffenheit, [3]) sie lehren, was dem Christen erlaubt ist, aber sie gehören nicht zum Naturrecht, denn was die Ehrbarkeit fordert, fordert noch nicht die gesellige Natur des Menschen. Das Recht fließt also aus der ursprünglichen Natur des Menschen; auf den Naturzustand ist daher zurückzugehen, um die Rechtsverhältnisse zu begründen.

Die Natur giebt uns ein doppeltes Recht, auf Dinge und auf Handlungen d. h. auf Besitz und Erwerb.

1. Die Entstehung des Besitzes faßt Grotius so:

Gott gab dem Menschengeschlecht im Allgemeinen ein Recht auf alle Dinge von niedrigerer Natur. Jeder durfte sich nehmen, was er wollte, und was sich Einer genommen, konnte ihm der Andre nicht ohne Unrecht entreißen. Dieser Zustand konnte nur Dauer haben, wenn die Menschen in der größten Einfachheit geblieben wären, oder unter sich in wunderbarer Liebe gelebt hätten. Aber sie blieben nicht bei diesem einfachen Leben, sondern wendeten sich zu den verschiedenen Künsten, deren Symbol der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen war, d. h. dessen, was man gut und böse anwenden kann. Die ältesten Künste waren Ackerbau und Viehzucht, die schon

---

[1]) τα πρωτα κατα φυσιν, prima naturae.

[2]) Grotius macht also bald den Geselligkeits-, bald den Selbsterhaltungstrieb zum Rechtsprinzip, ohne sich über das Verhältniß beider genügend auszusprechen. Erst bei Pufendorf findet sich die genauere Vermittelung.

[3]) naturalis honestas.

nicht ohne irgend eine Vertheilung der Dinge zu denken sind. Aus der Verschiedenheit der Bestrebungen entstand Rivalität, Blutvergießen, Mord, bis das Geschlecht in gigantische Wildheit ausartete. Nach der Sündfluth trat an die Stelle der vertilgten Titanen ein Geschlecht, das statt jener rohen Leidenschaften von Wollust und Ehrsucht beherrscht wurde, die abermals die Eintracht zerrissen. Die Menschen vertheilen sich über die Erde, sie sondern ihre Heerden; den Acker besitzen die Nachbarn noch gemeinschaftlich, weil bei einer geringen Anzahl Menschen Ueberfluß an Land vorhanden ist; später, wie das Menschengeschlecht sich mehrt, wird auch dieser getheilt. So war also der Grund, weshalb die ursprüngliche Gemeinschaft der Dinge aufhörte, die Unzufriedenheit der Menschen mit der Einfachheit ihres Naturzustandes, daß sie eine feinere Lebensweise vorzogen; dazu bedurften sie der Industrie. Daß auch die Früchte nicht gemeinsam blieben, hinderte die Entfernung der Wohnörter und der Mangel an Liebe. Aus der Gemeinschaft entstand aber Eigenthum nicht bloß durch den Willen, sondern durch Vertrag; den Willen allein hätten die Andern nicht wissen, also auch nicht respectiren können, zudem konnten Mehrere dasselbe wollen. Der Vertrag war ein ausdrücklicher oder stillschweigender, Theilung oder Occupation, denn wo Theilung nicht stattfand, muß man ein allgemeines Uebereinkommen annehmen, daß Jeder, was er in Besitz genommen, als eigen behalten sollte. Das Eigenthum hat übrigens nicht ganz das Recht aufgehoben, das den Menschen nach dem Urstande zukam, denn es ist anzunehmen, daß die Absicht derer, die zuerst Einzel-Eigenthum einführten, die war, so wenig wie möglich von der natürlichen Gleichheit abzuweichen. Darum tritt in der höchsten Noth jenes ursprüngliche Gebrauchsrecht der Dinge wieder ein, gleich als wären sie gemeinschaftlich geblieben; wie bei allen menschlichen Gesetzen die höchste Noth eine Ausnahme macht. Der zweite Rest der alten Gemeinschaft liegt in dem Recht des unschädlichen Gebrauchs fremden Eigenthums; daß man z. B. aus fremden Flüssen Wasser schöpfen darf u. dgl.

2. Das Recht auf den Erwerb bezieht sich auf die Dinge, ohne welche man das Leben entweder gar nicht, oder nicht bequem führen könnte. Dergleichen, wie Speisen, Kleider, Heilmittel, müssen wir vom Eigenthümer für einen billigen Preis erwerben können. Daran dürfen wir weder durch ein Gesetz, noch durch Conspiration [1]) gehindert werden. Keiner kann aber verlangen, daß gerade seine Sachen von Anderen gekauft werden, denn Jedem steht frei, was er sich anschaffen will, und was nicht.

Grotius nennt beide Rechte, das Recht auf die Dinge und das Recht auf die Handlungen, durch welche die Bequemlichkeiten des Lebens erworben werden, beide nennt er Gemeinrechte. Sie sind es aber in verschiedenem Sinn. Das erstere ist nur als ein potentielles gemeinsam; Jeder hat ein Recht, alle Dinge zu gebrauchen, aber nur so lange es von Keinem geltend gemacht ist. Sobald Einer es wirklich anwendet, und eine Sache in Besitz nimmt, hört sie auf, Gegenstand des Gemein-Rechts zu sein, wird Singular-Recht. Das Recht auf die Handlungen dagegen ist wirklich und noch jetzt gemeinsam; es setzt aber voraus, daß das andere Gemeinrecht schon aufgehört hat; denn wenn ich ein Recht habe, Sachen unmittelbar zu nehmen, wozu und wie sollte ich das Recht brauchen, sie von einem Andern erst zu erwerben? Grotius denkt sich die Sache keinesweges so klar. Das ursprüngliche Gemeinrecht auf die Dinge faßt er bald als ein potentielles, bald als eine wirkliche Gemeinschaft. Einmal sagt er, so wie Einer eine Sache in Besitz genommen, könne sie ihm Keiner ohne Unrecht entreißen. Dabei setzt er also voraus, daß zu Anfang die Sache in Keines Besitz gewesen. Dann aber nimmt er wieder an, daß die Menschen ursprünglich alle Sachen positiv gemeinsam besessen; die Einzelrechte entstehen also durch Theilung, und durch Besitznahme nur in so fern, als ein stillschweigender Vertrag hinzugekommen.

---

[1]) Auf diesem Grundsatz ruht das Verbot der jetzt in Frankreich oft bestraften Associationen von Handwerkern.

Dies sind die beiden originären Erwerbsarten der Sachen. Von ihnen existirt nach der ursprünglichen Bildung der Singularrechte nur noch die letztere, die Occupation. Sie geht auch auf derelinquirte Sachen. Daraus will Grotius irrthümlich die Usucapion rechtfertigen: es werde bei ihr angenommen, der frühere Eigenthümer habe derelinquirt; irrthümlich, denn es gehört zum Wesen der Usucapion, gerade da zu gelten, wo der frühere Eigenthümer beweist, von seinem Verlust nichts gewußt, geschweige ihn gewollt zu haben.

Der derivative Erwerb von Sachen geschieht ebenfalls auf zwei Arten, aus einem menschlichen Factum und aus einem gesetzlichen Factum.[1]) a. Aus einem menschlichen Factum geschieht er durch Uebertragung. Es gehört zur Natur des Eigenthums, daß der Eigenthümer es übertragen kann. Eine Art der Uebertragung ist das Testament, nämlich eine Uebertragung auf den Todesfall, revocabel und mit Zurückhaltung des interimistischen Besitzes und Genußrechtes. Die übrigen Uebertragungen geschehen durch Versprechungen und Verträge. Die Geltung und Verbindlichkeit der Verträge ist ein Axiom des Naturrechts; Grotius zählt sie unter den unmittelbar aus der socialen Natur folgenden Vorschriften auf. Nichts ist der menschlichen Treue so angemessen, als das, worüber man übereingekommen, zu halten. Zudem, wie sollten die Gesetze, die selbst nur ein gemeinsamer Vertrag sind, den Verträgen Kraft geben können, wenn der Willen der Einzelnen es nicht auch vermöchte? b. Aus einem gesetzlichen Factum geschieht der derivative Erwerb vorzüglich durch Intestat-Succession. Sie hat ihren Ursprung in der Präsumtion des Willens. Da der Eigenthümer nach dem Begriff des Eigenthums frei über dasselbe verfügen kann, so wird vermuthet, daß er gewollt hat, was das Billigste und Ehrenhafteste ist; danach bestimmt sich auch die Reihenfolge der Erben.

Wie die Erwerbungen des Rechts, folgen auch seine Wirkungen aus der Natur. Aus unserem Recht entspringt ohne

---

1) ex facto hominis — ex facto legis.

das Hinzukommen irgend einer Handlung die Verpflichtung eines Jeden, unsere Sache, die er in seiner Gewalt hat, so viel an ihm ist, d. h. so weit er, ohne selbst Schaden zu leiden, es kann, uns zurückzuerstatten; ist sie nicht mehr vorhanden, hat sich der Andere aber aus ihr bereichert, so muß er uns so viel geben, als er Vortheil daraus gezogen hat. Das erfordert rein das Gebot der Gleichheit, welche immer im eigentlichen Recht gewahrt werden soll, und es ist daher gleichviel, ob der Andere mit redlichem oder unredlichem Bewußtsein zu unserer Sache gekommen ist. Darum darf er selbst aber auch keinen Schaden leiden, sonst würde gegen ihn die Gleichheit verletzt. — Weiter erstreckt sich die Verbindlichkeit aus einer Uebelthat.[1]) Das ist jede Verschuldung, mag sie im Handeln oder Unterlassen bestehen, welche mit einer Verpflichtung streitet, die entweder dem Menschen ganz allgemein, oder dem Thäter auf Grund einer bestimmten Eigenschaft[2]) obliegt. Aus solcher Verschuldung entspringt die Verbindlichkeit, den entstandenen Schaden wieder gut zu machen, sie liegt dem unmittelbaren Thäter und auch dem mittelbar Schuldigen auf. Der Ersatz entspricht der Wirkung der Handlung, dem Schaden; der Schlechtigkeit der Handlung entspricht die Strafe. Sie ist das Uebel des Leidens, das wegen des Uebels der Handlung verhängt wird.[3]) Es ist ein Naturgebot, daß wer Uebles thut, Uebles duldet. Mit dieser Rechtfertigung der Strafe aus der menschlichen Natur, dem Princip des Rechts ist Grotius nun aber nicht zufrieden. Wäre die Strafe die natürliche Folge des Verbrechens, so hätte der Verbrecher ein Recht auf die Strafe, und das will Grotius nicht zugeben. Gleichwohl sagt er selbst, daß man, wie man bei Eingehung eines Vertrages auch alle aus ihm entstehenden Verpflichtungen will, so durch Verübung der That auch zu ihren Folgen oder zur Strafe sich verpflichtet. Aber das heiße nur, es geschehe dem Verbrecher durch die Strafe kein Unrecht; sie

---

1) maleficium.
2) pro ratione certae qualitatis.
3) malum passionis, quod infligitur ob malum actionis.

dürfe aber darum nicht ohne einen guten Zweck (ist die Herstellung der Gleichheit, die Erhaltung des Rechts nicht auch einer?) angewandt werden; denn die bloße Rache widerspräche der Vernunft, und also dem Naturrecht. Dadurch verwickelt er sich in viele Widersprüche. Zunächst vermischt er Moral und abstractes Recht: was er sonst als Quelle der Moral, d. h. des Rechtschaffenen betrachtet, nämlich die Vernunft, setzt er hier wieder als Quelle des Rechts und als eins mit der Natur. Außerdem, während er eben die Vergeltung und Ausgleichung als an sich in der menschlichen Natur begründet angegeben, fordert er jetzt nach eben dieser Natur für sie noch andere Zwecke. Die Zwecke, die er anführt, sind die Grundlagen aller relativen Straftheorieen geworden. Der Nutzen nämlich, der durch die Strafe erzielt wird, ist entweder der des Verbrechers selbst, seine Besserung, oder die des Beschädigten, daß er nämlich nicht wieder beschädigt werde, welcher außer durch Besserung des Verbrechers auch durch seine Unschädlichmachung erreicht wird, oder endlich der eines Jeden und Aller, daß sie nämlich weder durch diesen Verbrecher selbst, noch durch einen vom Reiz der Nachahmung Verlockten verletzt werden. Weil die Strafe aber nicht etwas Nothwendiges, sondern nur etwas Erlaubtes ist, so kann sie so gut wegen äußerer als innerer Gründe durch Verzeihung erlassen werden. Das Maß der Strafe ist die Gleichheit mit der Schuld, dabei muß aber auf ihren Zweck, d. i. den Nutzen, den sie bringt, und ferner auf ihren Grund, d. h. auf das, was der Verbrecher verdient hat [1]) gesehen werden. Die Strafe ist deshalb nicht dem vom Verbrecher verübten Schaden absolut gleich zu machen, sondern muß mit Rücksicht auf den Erleidenden bestimmt werden.

Mit den erwähnten Verhältnissen schließt nun aber Grotius das Gebiet des Rechts nicht ab, sondern zieht die sittlichen Verhältnisse des Menschen, aus denen freilich auch für das Recht eigne Combinationen erwachsen, mit herein. Er nennt

---

[1]) meritum.

sie Rechte auf Personen. Sie entstehen durch Erzeugung, Uebereinkunft und Verbrechen. 1. Durch Erzeugung entsteht das elterliche Recht über die Kinder; sein Umfang richtet sich nach den Entwickelungsperioden der Kinder, je nachdem ihr Urtheil noch unausgebildet ist, oder ihr Urtheil zwar ausgebildet ist, sie selbst aber noch einen Theil der Familie bilden, oder endlich sie ganz aus der Familie ausgeschieden sind. In diesem letzten Stadium haben die Eltern eigentlich kein Recht mehr auf die Kinder, sondern blos noch einen Pietäts-Anspruch. 2. Durch Uebereinkunft entsteht entweder eine Verbindung oder Unterwerfung. a. Zu den Unterwerfungen gehören Arrogation, die edelste Art, und Knechtschaft, welche vollkommen ist, wenn sich Einer für Kleidung und Nahrung zur ewigen Dienstleistung verpflichtet. Ein Recht über das Leben giebt aber auch diese dem Herrn nicht, denn Sclaven sind nicht Sachen, sondern Menschen, von Natur also den Herren gleich, und die Natur führt nicht die Sclaverei nothwendig mit sich, wie das Eigenthum, sondern gestattet höchstens, daß sie durch menschliche Handlungen veranlaßt werde. Zu solchen Handlungen gehört das Verbrechen. Die Knechtschaft aus Strafe ist aber nicht eine auf Uebereinkunft beruhende, sondern eine erzwungene Unterwerfung. — b. Von den Verbindungen ist die vorzugsweise der Natur entsprechende die Ehe. Sie ist eine Verbindung, keine Unterwerfung, doch ist wegen der Verschiedenheit des Geschlechts der Mann das Haupt derselben. Die Natur erfordert zur Ehe nur ein solches Zusammenwohnen des Mannes und Weibes, welches dieses unter die Augen und Aufsicht des Mannes stellt, und dann freilich, worin der Unterschied von der thierischen Gemeinschaft liegt, noch die Treue des Weibes. Es liegt aber in den naturrechtlichen Bedingungen der Ehe weder, daß der Mann nur Eine Frau habe, noch daß die Ehe unauflöslich sei. Außer der Ehe giebt es noch viele andere Verbindungen, private und öffentliche, diese entweder zu einem Volk oder aus Völkern. Die vollkommenste Verbindung ist die vieler Familien zu einem Volk und Staat; sie ist die vollkommenste, weil alle menschliche Handlungen auf sie Bezug haben

oder haben können, und weil sie es ist, gewährt sie dem Ganzen, das sie bildet, das weiteste Recht gegen alle Glieder.

Indem so Grotius zwar das Recht aus dem Triebe nach der Gesellschaft bestimmt, die Gesellschaft des Staats aber wieder nur als eine Verbindung ansieht, die zum Genuß des Rechts und des Vortheils halber [1]) sich gebildet habe, setzt er den Staat unter das Recht. Das Verhältniß von Recht und Staat kehrt sich nun gewissermaßen um. Bei Aristoteles und Thomas Aquinas war der Staat das τελος der menschlichen Natur, das Recht, als eine Eigenschaft des Staatsbürgers, hatte das Wohl des Staats zum Zweck. Von Grotius an ist das Resultat und also der Zweck der menschlichen Natur das Recht, und der Staat ist nur des Rechtes halber da. Eins sind sie gewissermaßen noch jetzt, nur ihre Ordnung ist umgekehrt; während früher der Staat das Höchste ist, ist es jetzt das Recht, und der Staat nur ein Institut desselben. Der Staat braucht also einen Rechtsgrund seiner Entstehung; es muß der juristische Act angegeben werden, durch den er gegründet wird. Da findet nun Grotius keinen anderen, als die Uebereinkunft, und mit ihm beginnt daher die Lehre vom Staatsvertrage. Das Widersprechende in dieser seiner Auffassung liegt darin, daß einerseits das Recht aus der Neigung zum Staat folgt, andrerseits der Staat erst wieder aus einem Rechtsact entsteht, und zur Sicherung des Rechts dient. So wäre der Staat zugleich der tiefste Grund der menschlichen Natur, d. h. sein höchstes Ziel, und doch nur untergeordnetes Mittel eines andern Zweckes.

Staat und Recht haben sich aber bei Grotius völlig von der Moral getrennt; bis dahin war das Recht nur ein Theil der Moral, der Staat eine Realisirung derselben; jetzt ist das Recht selbstständig geworden. Von der philosophischen Moral trennt Grotius auch die religiösen Vorschriften, obgleich er meint, daß sie mit den moralischen übereinstimmen. Die religiösen Vorschriften beruhen auf einem positiven Gebot Gottes,

---

[1]) juris fruendi et communis utilitatis causa.

die Moral auf der Uebereinstimmung mit der Vernunft, das Recht endlich auf der geselligen Natur des Menschen. In ihrer Wirkung unterscheiden sich Recht und Moral darnach, daß das Naturrecht, wenn eine Gesellschaft bestehen soll, nothwendig befolgt und daher auch gesetzlich erzwungen werden muß; der Moral braucht man nicht zu gehorchen, wenn sie nicht durch göttliches oder menschliches Gesetz positiv vorgeschrieben ist. Was die Moral gebietet, ist an sich, wenn auch zu billigen, doch noch kein Muß, die Vorschriften des Naturrechts dagegen müssen erfüllt werden.

Die Deduction aus der Natur des Menschen ist aber gar keine philosophische Deduction, sondern nur eine empirische Entwickelung; was sich factisch als Recht zeigt, wird in die Natur hineingetragen, nur durch den Geselligkeitstrieb u. s. w. verallgemeinert. Der Naturzustand ist daher, daß, wenn die Erde noch frei ist, Jeder sich nehmen kann, was er will, und dadurch die Andern ausschließt. Zum festen Eigenthum wird dieser Besitz durch Vertrag. Daß aber der Vertrag, auf den Alles hinauskommt, zu halten ist, liegt ohne Weiteres wieder in der Natur. Aus ihr folgt auch, daß Ersatz und Strafe für Unrecht gezahlt werden muß. Sie treibt endlich die Menschen zur Ehe und zum Staat.

Das Alles ist offenbar mehr eine unmittelbare Anerkennung der Wirklichkeit, als eine Begründung derselben.

Samuel Pufendorf.

Sein Hauptwerk ist das jus naturae et gentium (1672). Grotius hatte dadurch die Rechtsphilosophie gegründet, daß er eine juristische Norm unabhängig von der moralischen schuf, doch hatte er den specifischen Unterschied beider nicht deutlich angeben können.

Pufendorf hebt die Schwierigkeit, indem er eine Rechtschaffenheit, ein Moralgebot, neben oder über dem Recht gar nicht aufstellt. Er zieht das Sittengesetz ganz in das Rechtsgesetz hinein, gerade umgekehrt wie Aristoteles. Das Recht

tritt hier in seiner Autocratie auf, und wird zum einzigen Gesetz der menschlichen Verhältnisse.

Wegen der Verwischung der reinen Sonderung, die Grotius gegeben hatte, steht Pufendorf, was die Auffassung der allgemeinen Verhältnisse des Menschen betrifft, hinter ihm zurück. In der Ausbildung des Rechts selbst erhebt er sich über ihn.

Das natürliche Gesetz ist das, welches mit der vernünftigen und socialen Natur der Menschen so übereinstimmt, daß ohne dasselbe keine Gesellschaft der Menschen bestehen kann, die Norm, welche sich der Vernunft aus der Betrachtung der menschlichen Verhältnisse als nothwendig ergiebt. Der Weg zur Erforschung des Naturrechts ist die Betrachtung der menschlichen Natur. Sie führt auf den Naturzustand, d. h. auf den Zustand, in den der Mensch durch seine bloße Geburt kommt, der durch Abstraction von der Societät, allen Künsten und Fertigkeiten gewonnen wird. Er ist nicht der vollkommenste, der menschlichen Natur angemessenste, sondern der allerniedrigste, der allerelendeste.

Zuerst nun hat der Mensch mit allen Thieren gemein die Liebe zu sich selbst; was ihm nützt, sucht er sich zu verschaffen, was ihm schadet, von sich abzuwehren. Dabei aber liegt im Menschen auch die höchste Schwäche und Bedürftigkeit, und daraus ergiebt sich das Fundamental-Naturgesetz: Da der Mensch an sich bedürftig ist, ohne Anderer Hülfe sich nicht erhalten kann, so ist es nothwendig, daß er gesellig sei, sich gegen die Andern so benehme, daß er ihnen nicht die Absicht, ihn zu verletzen, sondern die Neigung, ihn zu unterstützen, einflöße. Jeder muß darum, so viel an ihm liegt, eine solche Handlungsweise befolgen, daß er den Andern in Liebe, Frieden und Wohlwollen verbunden erscheine. Darin besteht die Socialität. Sie ist dem Menschen durch seine Natur Zweck, und er muß Alles wollen, was zu diesem Ziel führt. Er darf nicht sein eignes Wohl, getrennt von dem der Andern, erstreben, nicht sein Glück mit ihrer Verletzung oder Vernachlässigung befördern, sondern er lebt weniger für sich, als für die ganze Menschheit, und muß sowohl sein als auch der Uebrigen Wohl vor Augen haben.

Daraus folgt, daß ein actives Leben dem contemplativen vorzuziehen, das Glück nicht im Genuß, sondern in der Tugend zu suchen ist.

Nach ihrer Natur sind sich also die Menschen nicht Feinde, sondern Freunde, zudem hält die Gleichheit ihre Lust zu schaden eher im Zaum, als sie sie reizt, daher ist der Naturzustand nicht ein Kriegs-, sondern ein Friedenszustand, und keineswegs dem bürgerlichen Leben in so fern entgegengesetzt, daß erst durch dieses der Friede eingeführt würde; die Vernunft lehrt, daß der Krieg ungerecht und unnütz sei, und darum beruht der allgemeine Friede schon auf einer Verpflichtung des Naturgesetzes, und bedarf an sich nicht der menschlichen Verträge.

Das Recht entsteht also aus der geselligen Natur des Menschen; so weit nun seine Vorschriften zur bloßen Existenz der Gesellschaft nöthig sind, sind sie erzwingbar, geben ein vollkommenes Recht; die dagegen deren Existenz auch angenehm machen [1]) sollen, sind nicht erzwingbar, und geben nur ein unvollkommenes Recht. Dem entspricht wieder die Eintheilung in die ausgleichende und vertheilende Gerechtigkeit.

Das eigentliche Naturrecht nun enthält 1. Pflichten gegen sich selbst, 2. Pflichten gegen Andere. Diese sind wieder a. absolute, d. h. solche, die in jedem Zustand da sind, und b. hypothetische, d. h. solche, die einen von den Menschen errichteten Zustand voraussetzen. Von den hypothetischen Naturgesetzen sind die positiven, bürgerlichen zu uuterscheiden; sie gründen sich nicht auf die menschliche Natur, sondern auf den Nutzen eines speciellen Staats; sie ziehen aber ihre Kraft erst aus den hypothetischen Vorschriften.

1. Zu den Pflichten gegen sich selbst gehört die eigne Ausbildung. Der Mensch ist ein um so besseres Mitglied dieser Welt, je vortrefflicher er ist. Darum muß er seine Seele und seinen Leib möglichst vervollkommnen. Durch die Vernachlässigung dieser Sorge für sich thut der Mensch nicht sich, aber Gott und der Welt Unrecht. Die Gesellschaft kann den An-

---

[1]) esse — bene esse societatis.

spruch an Jeden machen, daß er für sie thätig sei, sich nicht den gemeinen Lasten des Lebens entziehe, wie die Mönche; sie kann sogar die Aufopferung des Lebens fordern. Wo es aber nicht zum Wohl der Gesellschaft dient, darf er sich nicht das Leben nehmen. Denn zu den Pflichten gegen sich selbst gehört auch die Selbsterhaltung; sie ist sogar so stark, daß er zur Vertheidigung auch einen Andern verletzen, und im Falle der Noth alle übrigen Verpflichtungen vernachlässigen darf.

2. Pflichten gegen Andere. a. Die erste absolute Pflicht ist: Niemanden zu verletzen; sie erstreckt sich nicht blos auf den Leib und Ruf, sondern auch auf Alles, was der Andere durch menschliche Einrichtungen und Verträge erworben hat. Für jeden Schaden muß Ersatz geleistet, wo noch die Uebelthat zur Verletzung hinzukommt, Strafe erlitten werden. Der Mörder verzichtet stillschweigend auf das Menschenrecht, nicht getödtet zu werden, wie man durch Kriegserklärung ausdrücklich darauf verzichtet. Die Rechtmäßigkeit der Strafe beruht also auf der Einwilligung des Verbrechers. Die zweite absolute Pflicht ist, den Andern als seines Gleichen zu achten und zu behandeln. Die Menschen sind sich gleich, weil Alle durch die Pflicht, die Geselligkeit zu befördern, gleich verbunden werden. Aus dieser Gleichheit fließt Freundschaft und Frieden. Sie verbietet den Uebermuth und thätliche Beleidigung. Aus ihr ergiebt sich auch die Freiheit aller Menschen. Keiner hat das Recht, einen Andern zum Sclaven zu machen, weil seine Natur dazu paßt, noch dieser die Pflicht, es zu werden. Die Ungleichheit, welche durch die Rechte der Väter und die Privilegien der Herrscher und Beamten entsteht, hebt die Vorschriften aus der natürlichen Gleichheit nicht auf. Die dritte absolute Pflicht ist, das Wohl der Andern auch positiv zu befördern. Keiner darf dem Andern weigern, was ohne seinen eignen Nachtheil geschehen kann, z. B. nicht den unschädlichen Durchgang, den Aufenthalt als Fremder u. dgl. Ja, auch die Gebote der höheren, eigentlichen Humanität, einem Andern Wohlwollen und Mitleid zu zollen, zählt Pufendorf zu dieser Rechtspflicht.

b. Die drei absoluten Pflichten folgen alle ganz von selbst

blos aus der Verwandtschaft aller Menschen. Damit nun die wechselseitigen Forderungen der Humanität um so häufiger erfüllt werden, schließen die Menschen noch Verträge, welche ihnen Verpflichtungen auferlegen, die sie von Natur nicht haben. Diese Verträge heilig zu halten, ist die hypothetische Pflicht gegen Andere; sie folgt von selbst aus der geselligen Natur. Die Verbindlichkeiten der Menschen sind überhaupt entweder angeborene oder hinzugekommene, [1]) je nachdem sie den Menschen von Natur ohne ihre Einwilligung, oder erst durch ihre (ausdrückliche oder stillschweigende) Einwilligung obliegen. Zu den angeborenen Verpflichtungen gehört vor Allen die gegen Gott. Die hinzugekommenen entstehen eben durch einen Vertrag.

Der Vertrag ist nun dem Pufendorf das Mittel, mit dem er das ganze Rechtsgebäude construirt.

1. Das Eigenthum. Gott hat den Menschen das Recht gegeben, zur Erhaltung und zur Bequemlichkeit des Lebens alle äußeren Dinge zu gebrauchen. Aber nicht diese Concession Gottes ist die unmittelbare Ursache des Eigenthums, sondern ein Vertrag unter den Menschen. Gott gab ihnen die Erde, ohne zu bestimmen, ob sie gemeinsam, oder in Einzelrechte vertheilt benutzt werden sollte. Die Menschen verfügten nachher so darüber, wie die Ruhe der menschlichen Gesellschaft es forderte. Zuerst kamen sie überein, daß alle Dinge negativ gemeinsam [2]) sein, d. h. Keinem gehören, und herrenlos bleiben sollten. Nachher als sie sahen, daß sie so keinen Nutzen von den Dingen

---

[1]) obligationes connatae — adventitiae.

[2]) Von der einzelnen Gemeinschaft will Pufendorf auch die Worte des Grotius verstanden wissen; doch giebt auch er eine Verworrenheit desselben zu. Eine positive Gütergemeinschaft ist erst nach Einführung des Eigenthums möglich, denn sie ist nichts als Eigenthum, das Mehreren zusammen gehört; „sie kann nur unter Wenigen und zwar sehr bescheidenen Leuten Statt finden." Die ursprüngliche Gütergemeinschaft ist stets nur als potentielles Eigenthum zu fassen. Auch Pufendorf kann diesen Begriff nicht festhalten, da er die negative Gemeinschaft als einen ausdrücklich eingerichteten und dauernden Zustand annimmt.

ziehen konnten, verabredeten sie, daß, was Einer sich in der Absicht, es zu seinem Gebrauch anzuwenden, genommen, ihm von einem Andern nicht wieder entrissen werden dürfte. Nur ganz allmählig gingen sie von der ursprünglichen Gemeinschaft ab. Als eine feinere Lebensweise und mit ihr die Industrie aufkam, die meisten Dinge also vor ihrem Gebrauch irgendwie verarbeitet wurden, da wäre es ungerecht gewesen, wenn auch die Dinge, welche nur Einem dienen können, gemeinsam geblieben wären, und der, welcher keine Arbeit darauf verwandt, mit dem, der es gethan, gleiches Recht behalten hätte. Daher rieth die Ruhe und der Friede des menschlichen Geschlechts als das Angemessenste, Eigenthum einzuführen. Das Eigenthum ist somit nicht Ursache des Krieges, sondern zur Vermeidung desselben eingeführt. Es erstreckt sich aber nicht auf die Dinge, welche entweder an sich, oder in Verbindung mit Andern keinen Nutzen gewähren, oder (weil zum Eigenthum Ausschließlichkeit gehört) der Besitznahme und der Aufbewahrung nicht fähig [1]) sind, z. B. Luft. Im Eigenthum liegt aber wegen seiner Unbeschränktheit die Fähigkeit zur Uebertragung. Diese erfordert nicht blos den negativen Bestandtheil, das Nichtwiderstreben, sondern auch den positiven, die Neigung zur Vollziehung der Uebereinkunft. Die Uebertragung des Eigenthums bildet den unmittelbaren oder mittelbaren Inhalt aller Contracte, welche die derivativen Erwerbsarten des Eigenthums sind. Zu ihnen gehört auch die Beerbung durch Testament und die Intestat-Erbfolge.

2. Die Familie. Gott hat den Menschen zur Fortpflanzung des Geschlechts die Geschlechtsliebe gegeben. Die regellose Befriedigung dieses Triebes ist gegen das Naturrecht, denn das will, als Norm der Vernunft, gerade die Beherrschung der Begierden. Außerdem ist ohne Ehe keine Familie und kein Staat möglich. Und da die Menschen Alles wollen müssen, was zur Geselligkeit führt, und die Ehe die Grundlage des geselligen Lebens ist, so sind sie zu ihrer Eingehung verpflichtet. Dieselbe geschieht durch Vertrag, der dann durch den Beischlaf

---

[1]) apprehensioni et custodiae aliquo modo obnoxiae.

vollzogen wird. Erst durch den Vertrag erhält der Mann die eheliche Gewalt.[1]) An sich bedarf die Ehe gar keiner Gewalt, da sie nicht wie der Staat zur Sicherheit und Vertheidigung geschlossen wird, und auch auf bloßer Freundschaft beruhen könnte; aber es widerspricht dem Naturrecht auch nicht geradezu, daß Gewalt da sei. — Die elterliche Gewalt beruht nicht auf der Erzeugung, sondern ebenfalls auf einem Vertrage. Die Natur, da sie den Menschen gesellig sein hieß, prägte den Eltern die zarteste Sorge für ihre Kinder ein, und legte ihnen die Pflicht ihrer Erziehung auf. Diese Pflicht kann nicht erfüllt werden ohne den Gehorsam der Kinder. Darum willigen diese stillschweigend ein, den Eltern gehorsam zu sein, zum Entgelt, daß diese ihre Pflichten anerkennen. An sich hätte nun die Mutter das Recht über die Kinder, wo aber der Vater durch Vertrag Haupt der Familie ist, übt er es vorzugsweise aus. — Zur häuslichen Gesellschaft gehören endlich die Sclaven, durch deren Arbeit die niedern Dienste verrichtet werden. Ursprünglich luden die Fleißigen die Fauleren zur Vermiethung ihrer Arbeit ein, dann nahmen sie sie in ihr Haus auf, und so entstand die Knechtschaft ebenfalls aus einem Vertrag. Später ward sie durch Kriegsgefangenschaft gemehrt.

3. Der Staat. Er ist die vollkommenste Gesellschaft. Daß die Menschen ihn eingerichtet haben, folgt aus seinem Wesen[2]) und aus den Neigungen der menschlichen Natur. Unmittelbar führt die gesellige Natur aber nicht zum Staat; Ehe und Freundschaft, in der sie doch auch ihre Befriedigung fände, könnten auch ohne ihn existiren. Daß also gerade der Staat errichtet wird, davon ist die Ursache die Furcht, die Vorsorge vor dem künftigen Uebel. In der natürlichen Freiheit richten Alle ihre Handlungen nach ihrem Urtheil ein, dieses ist aber verschieden, und kann durch die Vernunft allein nicht vereinigt werden. So droht im Naturzustand dem Menschen vom Menschen Böses. Zum Schutz dagegen, zur Sicherung gegen mög-

---

[1]) imperium.
[2]) indoles societatis civilis.

liche Rechtsverletzungen vereinigen sich die Familienväter zu einem Staat, und setzen, indem sie ihre natürliche Freiheit aufgeben, eine höchste Gewalt ein. Weil das Naturgesetz allein den Menschen nicht im Zaum halten kann, befestigen sie es durch Uebereinkunft.

Das sind die Hauptzüge des Pufendorfschen Systems.

Die eigentliche Verbindlichkeit des Naturgesetzes leitet Pufendorf von Gott ab, nach seiner Theorie, daß das Gesetz immer von einem bestimmten Willen ausgehen müsse. Dies ist aber eine blos formelle Bestimmung, da, wie ausdrücklich gesagt wird, keine andere Offenbarung als die in der Vernunft nöthig ist. [1])

So hat Pufendorf die Lehren von Grotius ausgebildet, und in einen festeren Zusammenhang gebracht.

Den Zustand, den die menschliche Natur durch ihren Geselligkeitstrieb erfordert, bestimmt er entschieden als einen Zustand des Friedens. Zu Erhaltung der Gesellschaft sei die Erfüllung der Verträge nöthig, und die Verbindlichkeit derselben folge daher unmittelbar aus der socialen Natur. Auf den Vertrag aber basirt er Eigenthum und Strafe, Familie und Staat. Pufendorf gewinnt also aus der Geselligkeit ein festes Prinzip, auf das er alle Rechtsinstitute stützt, das Vertrags-Prinzip, und verbindet sie dadurch zu einem abgerundeten Ganzen. Grotius dagegen faßte den Naturzustand nur vage auf, und reihte die einzelnen Rechtsinstitute nur lose an die menschliche Natur an.

Das Verdienst von Pufendorf ist also, den Ton, den Grotius angeschlagen, zum wahren Grundton und zur Basis des Ganzen gemacht zu haben.

Richard Cumberland.

Sein Buch: disquisitio de legibus naturae erschien zuerst 1671.

---

[1]) Pufendorf polemisirt sehr weitläufig gegen Grotius, weil dieser die Existenz Gottes nicht als nothwendig für das Naturrecht annehme, setzt aber selbst hinzu, daß man bei der Betrachtung desselben von ihr abstrahiren müsse. Und etwas Anderes thut Grotius gar nicht.

Pufendorf nimmt die menschliche Natur noch immer dualistisch, er schwankt zwischen Bedürftigkeit und Wohlwollen; weil das Individuum bedürftig ist, sagt er, muß es wohlwollend sein; es kommt nicht zur klaren Entscheidung, ob der höchste Zweck des Rechts ein persönlicher oder universaler sei. Diese beiden Seiten legen sich jetzt auseinander.

Cumberland macht den Trieb des Menschen, der nicht ihn selbst, sondern den Andern, die Menschheit, zum Ziel hat, zur einzigen Grundlage des Rechts.

Die Naturgesetze nennt er die Grundlagen der Moral und des Rechts.[1]) Die Ursachen, aus denen sie beide entstehen, sind alle auf die eine allererste Ursache zurückzuführen, auf ein einfaches Prinzip, und das ist die Liebe, das Wohlwollen. Die Liebe macht das Wesen Gottes, die Natur der Menschen aus.

Das Wohlwollen der einzelnen vernünftigen Wesen gegen alle Andere führt nun die glücklichste Existenz Aller herbei. Das gemeinsame Wohl ist das Ziel des Wohlwollens, und daher das höchste Naturgesetz.[2]) Nach der Beziehung auf dieses Ziel bestimmt sich unveränderlich die Natur der menschlichen Handlungen; Pietät, Rechtschaffenheit und jede Tugend ist nur darum Tugend, weil sie dieses Wohl bewirkt.

Zum allgemeinen Glück gehört die Verehrung Gottes und die Ausbildung der menschlichen Seele und des menschlichen Körpers. Zu beiden Zwecken sind viele Handlungen der Menschen, und mannigfacher Gebrauch der Dinge nöthig. Weil nun die Menschen den Zweck des gemeinsamen Wohls verfolgen müssen, müssen sie auch einwilligen, daß der Gebrauch der Dinge und die Arbeiten Anderer, so weit sie dem Einzelnen nöthig sind, um dem gemeinsamen Wohl zu dienen, ihm auch gegeben, und gelassen werden so lange das Bedürfniß dauert. In dieser Zeit dürfen sie ihm nicht wieder genommen werden, und darum heißen sie das Seine. Da aber die Fälle des Bedürfnisses fortwährend vorkommen, ist ihm auf sein ganzes

[1]) totius moralis et civilis disciplinae fundamenta.

[2]) bonum commune erit suprema lex.

Leben das Eigenthum gegeben worden. So führte die Vernunft die Menschen zu einer Uebereinkunft, durch welche sie das volle Eigenthum an den Dingen, und auch die Rechte an den persönlichen Leistungen Anderer, so weit diese zum gemeinen Wohl nöthig sind, (d. h. Rechte aus Verträgen) einführten.

Cumberland setzt also die menschliche Natur einfach in die Liebe. Aus ihr ergiebt sich als ihr Ziel die allgemeine Glückseligkeit. Diese aber fordert das Recht. Er stellt das eine menschliche Prinzip in eben so reiner Consequenz dar, wie Locke das andere.

John Locke.

Er ist die Grundlage aller späteren Englischen und Französischen Philosophie geworden. Wie seine Lehre so recht aus dem Englischen Charakter hervorgegangen, so hat sie auch wieder auf ihn gewirkt und ihn fixirt. Seine allgemeine Philosophie ist noch heute das „System" der Engländer.[1])

Er untersucht nicht, ob die Ideen als allgemeine Bestimmungen an sich wahr sind, sondern nur, woher sie sich in uns vorfinden, und da bestreitet er, daß sie uns angeboren sind.

Das gilt sowohl von den theoretischen Ideen als auch von den praktischen, den sogenannten moralischen Prinzipien. Keines von ihnen wird allgemein befolgt, wie können sie angeboren sein? Man nennt Gerechtigkeit und die Erfüllung der Verträge das Prinzip, in dem alle Menschen übereinkamen; üben Diebe aber Gerechtigkeit gegen die aus, welche sie bestehlen? Wenn man dagegen anführt, Jeder erkenne diese Prinzipien im Innern an, wenn er sie in seinen Handlungen auch nicht immer befolge, so sind das schöne praktische Prinzipien, die in der Contemplation bleiben. Verlangen nach Glück, Abneigung gegen Elend, das sind angeborene praktische Prinzipien, und diese influenciren auf alle unsere Handlungen. Wenn mehrere moralische Regeln ziemlich allgemein befolgt werden, so kommt das daher, daß das öffentliche Glück und die Tugend mit einander verbunden sind,

---

[1]) Bulwer, England and the English.

und daß deshalb Jeder diese Regeln empfiehlt, ohne die er nicht ruhig leben könnte. Daß die Menschen sie nur des Vortheils halber beobachten, daß sie innerlich nicht sehr davon überzeugt sind, beweisen sie oft genug durch ihre Handlungen.

Wie Locke mit seiner Skepsis an der geistigen Natur der Seele die Quelle des späteren Materialismus wurde, so ward aus diesen Andeutungen über die Moral die ausgebildete Lehre vom Nutzen als Prinzip aller Handlungen abgeleitet.

In seiner eignen Rechtsphilosophie, die er in seinen two treatises on government (1690) entwickelt, erscheint das Prinzip der Selbstheit noch in größter Reinheit, nicht so schroff hingestellt, wie seine allgemeinen Theorieen.

Als das dem Menschen Ursprünglichste, mithin den Naturzustand Charakterisirende betrachtet er die vollste Unabhängigkeit. Alle Menschen haben von Natur die absolute Freiheit, ihre Handlungen einzurichten, und über ihre Besitzungen und Personen zu verfügen, wie es ihnen gut scheint. In diesem Zustand sind Alle gleich, Keiner einem Oberen unterworfen. Die Schranke der natürlichen Freiheit ist das Naturrecht, welches den Naturzustand ordnet. Es ist nichts Anderes, als die Vernunft. Die Vernunft lehrt aber, daß, da Alle gleich und unabhängig sind, Keiner den Andern an Leben, Gesundheit, Freiheit und Besitz verletzen soll.

Damit hat Locke auf die einfachste Weise das Recht gewonnen; er bedarf zur Erklärung der Rechtsinstitute keiner Uebereinkunft, keines Vertrages mehr.

Mit der Person des Menschen ist auch sein Recht des Besitzes gegeben. Gott hat die Erde den Menschen gemeinschaftlich gegeben, damit sie zum besten Vortheil für ihr Leben Gebrauch davon machen. Um dazu im Stande zu sein, müssen sie sich die Sachen auf irgend eine Weise aneignen können. Das geschieht durch Arbeit. Wie Jeder Eigenthum an seiner Person hat, so muß er es auch an dem Werk seiner Hände haben. Was er also aus dem Naturzustand heraus gebracht und mit seiner Arbeit vermischt hat, ist dadurch sein Eigenthum geworden. Die Arbeit macht allein aus dem, was Allen ge-

meinsam ist, ein Eigenthum des Einzelnen; die Einwilligung der Andern thut nichts zur Sache. Würde das, was Einer sich erarbeitet, nicht sein Eigenthum, und könnte ein Anderer ihm nehmen, was er schon gehabt, so würde dieser aus jenes Mühe Nutzen ziehen, und seiner Arbeit sich bemächtigen. Darin würde eine Verletzung der Freiheit und Gleichheit liegen. Erkennt man diese als die Natur des Menschen, so erkennt man damit auch das Recht an.

Das Maß des Eigenthums liegt, außer in der Ausdehnung der menschlichen Arbeit, in dem Umfang der Bequemlichkeiten des Lebens. Jeder hat ein Recht, sich zu nehmen, was ein Anderer noch nicht hat, aber, um es zu gebrauchen, nicht, um es unnütz verderben zu lassen. Wenn Einer mehr Früchte nimmt, als er gebrauchen kann, und sie verderben, so verletzt er das gemeine Naturrecht, und wird strafbar; wenn Einer so viel Land einschließt, daß er die Früchte, die es trägt, nicht aufbrauchen kann, so verfaulen sie, das Land bleibt unbenutzt, wüst und darum gemeinsam. Zu Anfang, als so viel Boden da war, daß er ohne Arbeit die Menschen nährte, war er gemeinsam, der Werth des Landes war größer als der der Arbeit; später, als zur Erhaltung der Menschen Arbeit nöthig war, änderte sich der innere Werth der Dinge, der Werth der Arbeit überstieg den des Landes, und damit das Eigenthum am Boden die Gemeinsamkeit.

Der Zweck der Arbeit ist, die zum Leben unmittelbar nützlichen Dinge zu gewinnen. Sie sind meist von kurzer Dauer, und doch muß man sie gebrauchen, ehe sie verderben, will man Andere nicht berauben. Ein Gebrauch liegt aber auch darin, wenn man sie an Andere für etwas Dauerhafteres weggiebt. Dieses kann man dann aufhäufen, so viel man will, denn die Grenze des Eigenthums liegt blos in dem Verbot, etwas unnütz verderben zu lassen. So kam der Gebrauch des Geldes auf, eines dauernden Dinges, das die Menschen ohne Beraubung der Andern aufbewahren können, und das sie durch gegenseitige Einwilligung für die wirklich nützlichen, aber vergänglichen Lebensbedürfnisse in Tausch nehmen. Wenn nicht etwas

Dauerndes existirt, das zugleich so werthvoll ist, um angehäuft zu werden, so dehnt Keiner seinen Landbesitz über den Bedarf aus, erst durch den Tausch gegen Gold und Silber ist die Möglichkeit eines größeren, über den Bedarf hinausreichenden, und damit ungleichen Grundbesitzes gegeben.

Weil also die Menschen nach ihrer Natur an sich und ohne weitere Voraussetzung frei und gleich sind, kann Jeder von der Erde, auf die Alle dasselbe Recht haben, so viel sich nehmen, als er zum Seinigen macht, d. h. sich erarbeitet. Und was Einer sich erarbeitet hat, gehört ihm, kein Anderer darf ihn darin verletzen. Das ist der natürliche Zustand. Er ist ein Zustand des Friedens, das Naturgesetz will die Ruhe und die Erhaltung der ganzen Menschheit. Die Ausführung dieses Naturgesetzes ist in eines Jeden Hand gelegt, und Jeder hat das Recht den Andern zu strafen. Das Prinzip der Strafe ist Ersatz und Einhalt. Außer der Strafe hat der Verbrecher auch den speciell Verletzten zu entschädigen.

So leitet Locke die Grundbegriffe des Rechts, das Eigenthum und die Strafe, wie er selbst sagt, ohne die Bande der Gesellschaft und ohne Vertrag, blos aus der Selbstständigkeit der Person ab. Allerdings aber erkennt er die Unvollkommenheiten an, die in dem Zustand vor dem äußerlich aufgestellten Gesetz liegen, das Mißverhältniß, daß der Einzelne zugleich Ankläger, Richter und Vollzieher ist, die Unsicherheit des Eigenthums, die Gefährdung der Persönlichkeit; und so findet er den Zustand des Gesetzes oder des Staats als den höheren gegen die Natur. Der Staat ist nur eine Realisation der Prinzipien des Naturgesetzes, aber zu dieser Realisation bedarf es des Vertrages; die Menschen schließen ihn und geben die vollere Freiheit der ursprünglichen Verhältnisse auf, um das Höchste des Individuums, persönliche Freiheit und Besitz, sicher zu stellen. In dieser Deduction des Staates zeigt sich die Unvollkommenheit des Lockeschen Prinzips. In der speculativen Philosophie bringt der Begriff zugleich seine Realisation mit sich. Locke dagegen bedarf zur realen Construction des Rechts, d. h. dem Staat, noch des Mittelgliedes des Vertrages, er muß,

was an sich Gesetz der menschlichen Natur ist, zum persönlichen Triebe umgestalten, um die Wirklichkeit des Rechts begründen zu können.

Locke ist der Gegensatz von Cumberland. Von den beiden Elementen, die in der geselligen Natur des Grotius und Pufendorf liegen, hat Cumberland den einen wohlwollenden Trieb hervorgehoben, der entgegengesetzte beginnt seine Entwickelung mit Locke. In der Gleichheit und Unabhängigkeit liegt das Prinzip der Selbstheit. Der Mensch wird abgesonderte Individualität. Jeder steht für sich und ist sich selbst Zweck. In dieser Selbstständigkeit ruht das eigennützige Moment, das auch in Locke's übrigen Lehren schon mehr hervortrat. Es entfaltet sich für die Rechtsphilosophie in seinen Nachfolgern. Entschiedener wird es schon ausgesprochen von

Bernard Mandeville.

Er schrieb seine fable of the Bees 1714, und gab dann nach und nach zur Erklärung und Rechtfertigung derselben eine Menge Aufsätze, Dialoge u. dgl. heraus.

Er selbst wendete auf sich den Ausspruch an, er sei besser in den Mängeln der menschlichen Natur bewandert, als mit ihren Vortrefflichkeiten bekannt.

Er findet in den moralischen Grundsätzen der Menschen keine größere Beständigkeit und Sicherheit, als in ihren sonstigen Gewohnheiten. Alles Jagen nach Moral, nach dem pulchrum und honestum ist daher nicht viel besser, als eine Wilde-Gänse-Jagd. Dieses honestum ist ein zweifelhaftes und veränderliches Ding, wie die Moden. — Man führt als Grund für die gute Natur des Menschen seine Liebe zur Gesellschaft an, aber erstlich gehört sie überhaupt nicht zu den höheren Eigenschaften der Menschen, sonst müßte sie in denen, welche als die Ausgezeichnetsten, die Genies betrachtet werden, vorzugsweise vorhanden sein, was aber nicht der Fall ist, und dann liebt Jeder die Gesellschaft nur seiner selbst willen. Die Geselligkeit rührt nur aus der Selbstliebe her, wir bedürfen der Gesellschaft wegen der Menge unserer Begierden, und wegen

der fortwährenden Schwierigkeiten, die uns bei ihrer Befriedigung begegnen. Alle Elemente, die ganze Natur ist uns feindlich. Im goldnen Zeitalter, wo das nicht der Fall war, wo die Menschen noch im Zustand der Unschuld sich befanden, gab es keinen Grund für die Eingehung von Gesellschaften, auch ist es nicht wahrscheinlich, daß sie damals schon existirten. Erst später, als die Begierden des Menschen wuchsen, entstanden sie, also nicht aus seinen guten Eigenschaften, sondern aus seinen Fehlern, und aus der Sorge für sein Interesse.

Das Prinzip des Interesses wendet Maudeville so blos allgemein auf die Gesellschaft an, Hume auch speciell auf das Recht.

David Hume.

In der Enquiry concerning the principles of moral (1752), die er nachher in seine Essays aufnahm, handelt Section III. von der Gerechtigkeit.[1])

Er geht von der Lockeschen Theorie aus, denn er sagt, nur unter Gleichen könne Recht Statt finden, nicht zwischen Wesen höherer und geringerer Art; man spräche nicht von Gerechtigkeit gegen die Thiere; die Spanier hätten, so lange sie die Indianer als Geschöpfe einer tiefern Stufe betrachtet hätten, kein Recht gegen sie üben zu müssen geglaubt. Auf Locke's Weise läßt er auch das Eigenthum durch die Arbeit entstehen. Den Grund aber, daß das Recht sich so erzeuge, sieht er nicht mehr in der Selbstständigkeit der Person, sondern in dem Nutzen, den sie daraus ziehe.

Um zu beweisen, daß der Nutzen der einzige Ursprung des Rechts, und daß blos die Reflection auf die wohlthätigen Folgen der Gerechtigkeit sie verdienstlich und als Tugend erscheinen lasse, zeigt er, daß Recht und Gerechtigkeit in allen Ver-

---

[1]) Er trägt seine Grundsätze nicht in einer Rechts-, sondern in einer Moral-Lehre vor, es ist daher nicht zu verwundern, daß er mehr den Ausdruck Gerechtigkeit als Recht braucht. Seine Auffassung des Rechts weicht darum von der der ganz neueren Zeit nicht ab.

hältnissen, in denen die Menschen sich nicht befinden, nutzlos sei.

Wäre der Mensch ein einsam lebendes Geschöpf, könnte er einzeln zur Vollkommenheit gelangen, fänden keine Rechtsverhältnisse Statt. Ferner würde, wo sich ein unerschöpflicher Ueberfluß an allen Bequemlichkeiten des Lebens darböte, das Recht nicht anwendbar sein, denn Jedem bliebe, was auch der Andere thäte, noch immer, so viel er wünschte. Auch dann wäre es nutzlos, wenn zwar die Bedürfnisse nur, wie wirklich der Fall, in mäßiger Menge vorhanden wären, die Menschen aber das äußerste Wohlwollen gegen einander hegten. Wieder in der höchsten Noth, wozu sollte da das Recht dienen? Das Unrecht kann höchstens das Verderben herbeiführen, das würde aber ohne dies schon drohen. Nur wo die Sicherheit im Recht liegt, wird es befolgt, darum gehorcht man auch jetzt, wenn das Recht nicht für die Sicherheit von Nutzen ist (im Fall der Nothwehr), blos den Gesetzen der Selbsterhaltung.

Das Recht leitet seine Existenz lediglich von dem Nutzen ab, den seine Befolgung für den Verkehr und die geselligen Verhältnisse der Menschen gewährt. Die gewöhnliche Lage der Menschheit ist nämlich eine Mitte zwischen jenen Extremen. Wenige Genüsse giebt uns die Natur ohne unser Zuthun, wir bedürfen der Arbeit und der Industrie. Durch sie kann aber Alles so reichlich erworben werden, daß bei einer gleichen Vertheilung Alle genug hätten. Was ist nun das Prinzip der Vertheilung des Besitzes? Ein übermenschliches, vernünftiges Wesen würde den größten Besitz der größten Tugend, und damit Jedem die Macht, Gutes zu thun, nach seiner Neigung gegeben haben. Den Menschen aber ist es so schwer, das wahre Verdienst zu erkennen, daß wenn Jemand diesen Grundsatz bei der Vertheilung anwenden wollte, er die Auflösung der Gesellschaft herbeiführen würde. Man könnte nun die Norm der Gleichheit befolgen wollen, aber eine vollkommne Gleichheit ist unthunlich, der verschiedene Grad der menschlichen Geschicklichkeiten macht sie unmöglich, und wollte man diese selbst aufheben, so würde man die Menschheit in einen Zustand der

elendesten Noth herabwürdigen. Die wohlthätigste Regel zur Regulirung des Eigenthums bleibt, daß, was Einer durch Arbeit gewinnt, sein eigen sei. Das spornt die Menschen zum Fleiß an, und ermuntert sie, nützliche Unternehmungen zu versuchen. Ebenso ist die Regel, daß das Eigenthum auf die Nachkommen übergehe, dazu gegeben, um durch die Aussicht, für ihre Kinder zu sorgen, die Menschen in ihrer Thätigkeit zu stärken. Zur Beförderung der Industrie dient auf gleiche Weise die Erlaubniß der Veräußerung; und in diesem Interesse der Menschen liegt der Grund für die Verbindlichkeit der Verträge.

Alle Lehren des Naturrechts reduciren sich so auf das, was der Menschheit paßt,[1]) und ebenso berücksichtigen die Gesetze eines einzelnen Staates nur das Interesse ihrer Genossenschaft. Die Gesetze der einzelnen Staaten sind freilich ganz verschieden, aber nicht mehr wie die Wohngebäude, die auch zur Bequemlichkeit der Menschen dienen. Wie diese, haben sie alle denselben Zweck, und haben darum, wie die Häuser, so verschieden sie auch im Einzelnen sein mögen, gewisse allgemeine Grundsätze gemein.

Bei Cumberland ist das gesammte Glück der Grund des Rechts; auch Hume sagt, des Volkes Wohl, der öffentliche Nutzen, ist das höchste Gesetz. Man könnte demnach glauben, sie hätten gleiche Prinzipien; sie stehen sich aber gerade gegenüber. Bei Cumberland will Jeder das Recht, weil es durch des Andern Wohl bedingt wird, bei Hume, weil sein eigenes es erfordert, dort ist es die Liebe, hier der Eigennutz, welcher das Interesse der menschlichen Gesellschaft verfolgt. Bei Hume wären deshalb, wie er selbst sagt, die Gesetze der Gerechtigkeit und des Eigenthums, wenn sie nicht den Vortheil der Menschen beförderten, lächerlich und abergläubisch.

Schon Hume bezweifelt, daß es jemals einen sogenannten Naturzustand gegeben habe. Er vergleicht ihn mit dem goldenen Zeitalter der Poeten, nur daß dieser als der reizendste, jener meist als der elendeste geschildert würde.

---

[1]) convenience of mankind.

Deutlicher noch spricht diesen Grundsatz aus

Adam Ferguson

in seinem Essay on the history of civil society (1767).

Er nennt die Erfindung eines Naturzustandes, verschieden von dem, in welchem der Mensch sich wirklich befindet, eine Schwärmerei [1]) Wie der Mensch sich auch ausbildet, es geschieht nach den Regeln seiner Natur, und wenn er seinem Verlangen nach Vervollkommnung folgt, so verläßt er nicht den Naturzustand, sondern geht ihm eher nach, denn der eigentliche Naturzustand ist nicht eine Lage, von der der Mensch für immer entfernt ist, sondern die er noch erst erreichen soll.

Ebenso unumwunden spricht er sich über das Interesse, als Prinzip des Eigenthums und somit des Rechts überhaupt, aus. Er verwahrt sich weitläuftig dagegen, daß man die Rücksicht auf das Interesse nicht mit der Liebe zusammenbringe, diese beabsichtige das Wohl eines Andern, nicht, wie jene, das eigne; schon der Ausdruck Selbstliebe sei eine Verdrehung. Die Rücksicht auf das Interesse gründe sich auf den Selbsterhaltungstrieb, auf die Erfahrung, die der Mensch von seinen thierischen Bedürfnissen und Begierden habe. Die Selbsterhaltungstriebe habe der Mensch wie das Thier, verbinde sie aber mit Ueberlegung und Voraussicht. So komme er zu Befürchtungen, und finde die Befriedigung seiner Sorge, seines Interesses in einem Vorrath, einer Anhäufung von Hab und Gut. Zwischen diesem seinem Eigenthum und seiner Person fasse er die engste Beziehung, mache sein Eigen zu einem Theil von sich, an dem er persönlich verletzt werden könne, wenn er auch körperlich sich wohl befinde. Unter dem Einfluß dieser Sorge für sein Interesse würde er zu Streit und Krieg kommen, wenn er nicht durch die bürgerlichen Gesetze zurückgehalten würde.

So wird die Theorie von Locke immer mehr von dem aus seinem Skepticismus entstandenen Materialismus inficirt, und das Prinzip des Nutzens immer roher gefaßt. Zum Abschluß

---

[1]) fancy.

fehlt nur noch, daß diese Lehren in ein ausführliches System gebracht werden. Das geschieht durch

Jeremias Bentham.

Er lebte von 1747 bis 1832. Seine Werke sind in französischer Sprache von Dumont herausgegeben.[1]) Das bedeutendste von ihnen sind die traités de législation civile et pénale.

Er will die Grundsätze entwickeln, welche ein Gesetzgeber bei seinem Werk befolgen müsse, und entnimmt sie aus der Natur der Menschen. Er schreibt also gleichsam ein Naturrecht mit unmittelbarer Rücksicht auf die Praxis.

Indem er davon ausgeht, daß das öffentliche Glück der Zweck des Rechts, und der allgemeine Nutzen sein Prinzip sein müsse, untersucht er, worin der Nutzen bestehe. Die Natur hat den Menschen unter die Herrschaft der Freude und des Schmerzes gestellt. Uebel ist Schmerz oder Grund desselben. Wohl ist Freude und was sie hervorbringt. Nützlichkeit heißt nun die Eigenschaft oder Tendenz,[2]) eine Sache vor einem Uebel zu bewahren, oder gar ihr Wohl zu befördern. Jede Handlung ist nach ihrer Tendenz, Schmerzen oder Freuden hervorzubringen, zu tadeln oder zu billigen; die Ausdrücke Gerecht und Ungerecht, Moralität und Immoralität, Gut und Schlecht sind nur als allgemeine Ausdrücke zu nehmen, welche Ideen von gewissen Schmerzen und Freuden umfassen. So ist Ungerecht ein Ausdruck, welcher alle Uebel begreift, die aus einer Lage entstehen, wo die Menschen sich nicht mehr gegenseitig trauen können. Die Tugend fällt mit dem Nutzen zusammen; sie ist nur das Opfer eines geringeren, augenblicklichen und zweifelhaften Interesses gegen ein größeres, dauerndes und sichereres. Politik und Moral unterscheiden sich nicht darnach, daß jene die Handlungen der Menschen nach dem Nutzen, diese nach der Gerechtigkeit ordnet, sondern daß jene die Handlungen der Regierungen, diese die der

---

[1]) Oeuvres de Bentham par Dumont, Genève.

[2]) proprieté ou tendance.

Individuen leitet, beide aber nach denselben Grundsätzen. Wenn Einer Unrecht thut, weil er Vortheil dadurch zu gewinnen glaubt, so ist das ein Rechenfehler; aus einer Berechnung der Uebel und des Guten, das die tugendhaften Handlungen hervorbringen, zeigen sie sich als vortheilhaft. Auf eine solche Berechnung sind sie alle zurückzuführen.

Nachdem Bentham so den Nutzen als sein Rechtsprinzip aufgestellt, sucht er alle andern zu widerlegen. Er faßt sie zusammen unter die Prinzipien der Ascetik und der Sympathie und Antipathie. Das anscheinend entgegengesetzte ist das der Ascetik, welches Alles billigt, was die Freuden vermindert, und umgekehrt. Aber die eine Hälfte seiner Anhänger, die Frommen, haben die irdischen Vergnügen, welche der Ruf der Heiligkeit gewährt, oder die Freuden des künftigen Lebens im Auge; ihr wahrer Grundsatz ist also doch der Nutzen. Ebenso nehmen die Philosophen, die andre Hälfte, das Vergnügen unter den Namen Rechtschaffenheit, Ruhm, Wohlsein auf. — Alle andern Rechtsprinzipien begreift Bentham im Prinzip der Sympathie und Antipathie. Es besteht darin, nach seinem Gefühl etwas zu tadeln oder zu billigen. Es sei gar kein Prinzip des Räsonnements, sondern eher die Negation jedes Prinzips. Es erwachse eine wahre Anarchie daraus. Keiner würde geradezu zum Andern sagen: ich will, daß du wie ich denkst, aber man thue es unter verschiedenen Einkleidungen: Gewissen, moralischer Sinn, gemeiner Menschenverstand, allgemeines Einverständniß, ewige Rechtsregeln. Man sei über Nichts einig, und doch trage Jeder seine Meinung als sich von selbst verstehendes Naturgesetz vor.[1]) Damit hat Bentham allerdings die Schwäche aller Rechtstheorieen, die nicht vom Begriff ausgehen, getroffen, es fehlt ihr Beweis, die zwingende Nothwendigkeit ihrer Aner=

---

[1]) Vom religiösen Prinzip sagt Bentham dasselbe. Gottes Wille ließe sich nur präsumiren, die Offenbarung bedürfe überall der Erklärung. Worauf liefe das also hinaus? Auch auf den eignen Willen. Bentham behandelt das religiöse Prinzip übrigens mit der größten Verachtung, er zählt es nicht unter den übrigen auf, sondern kommt später einmal nachträglich darauf.

kennung. Die Erfahrung lehrt den Einen dies, den Andern das, und in der menschlichen Natur finden Verschiedene verschiedenen Inhalt. So sagt Bentham mit Recht, alle diese Prinzipien sind nichts als das Prinzip der Willkühr. Dasselbe aber gilt von dem seinigen. Ist die Beobachtung der Freuden und Schmerzen nicht auch etwas Unsicheres, die Berechnung des Nutzens, die sich darauf stützt, nicht auch etwas Willkührliches?

Bentham unterscheidet unter den Empfindungen zunächst die interessanten und die gleichgültigen; [1]) nur die ersteren bringen Freude oder Schmerz hervor. Sie theilen sich dann wieder in die einfachen und zusammengesetzten Freuden und Schmerzen. Unter den einfachen Freuden und Schmerzen, von denen er eine ganze Reihe hinter einander aufstellt, zählt er auch viele rein geistige auf, z. B. die Freude des Empfanges, die Freude der Befreiung. — Mit der Kenntniß der Freuden und Schmerzen allein ist es nun nicht abgethan, man muß auch ihren Werth kennen, und der bestimmt sich nach ihrer Intensität, Dauer, Sicherheit u. s. w.; ferner muß man wissen, welche Dinge auf das Gefühl [2]) Einfluß üben, wie das Geschlecht, das Alter, der Stand u. s. w., endlich, worin die Verschiedenheit des Gefühls besteht, im Temperament, der Gesundheit 2c.

Das sind die Momente, auf deren Berechnung das Recht basirt. Es sind immer zwei Uebel zu berechnen und mit einander zu vergleichen. Jedes Recht ist ein Uebel als eine Beschränkung der Freiheit. [3]) Zur Rechtfertigung desselben gehört also 1. daß die zu verhütenden Ereignisse wirklich Uebel sind, und 2. daß sie größer sind, als die zu ihrer Verhinderung anzuwendeten. Auch das Uebel ist verschiedenartig, es kann ein ursprüngliches oder abgeleitetes sein, [4]) und zerfällt in drei Grade.

Das Recht kann nur durch Strafen wirken, und soll die Moral, mit der es einen gemeinsamen Zweck hat, nämlich die

---

[1]) perceptions intéressantes — ou non.
[2]) sensibilité.
[3]) infraction à la liberté.
[4]) mal primitif — derivatif.

Handlungen der Menschen so zu leiten, daß sie die größtmögliche Summe von Glück hervorbringen, zur Unterstützung dienen. Die Moral bedarf der Unterstützung nicht überall gleich. So weit sie die Pflichten gegen sich regelt (die durch ihre Beobachtung bewiesene Eigenschaft heißt Klugheit), wird sie allein genügen; Recht erstreckt sich also nicht dahin, wo man nur sich selbst schaden kann. So weit die Moral die Pflichten gegen Andere regelten, umfaßt sie die negative Eigenschaft der Rechtschaffenheit und die positive des Wohlthuns. Die Regeln der Rechtschaffenheit genügen für die Aufgeklärten an sich, für die Andern nicht, darum ist hier das Recht nöthig. Was die Wohlthätigkeit anbetrifft, so darf das Recht sich nur auf allgemein ordnende Regeln erstrecken, das Detail und die Ausführung bleibt stets der Privatmoral überlassen.

Bentham unterscheidet also Moral und Recht nicht ihrem Inhalt, sondern nur ihren Mitteln nach; beide sind Normen, die den Nutzen der Menschen bezwecken; die eine will durch sich selbst, also durch innere Kraft wirken, die andere durch Strafe, d. h. durch äußern Zwang, und hat nur deshalb einen geringeren Umfang.

Jedes Recht ist eine Beschränkung der natürlichen Freiheit; diese besteht nicht allein darin, thun zu können, was dem Andern nicht schadet, sondern selbst Uebel thun zu können. Mit jedem Recht des Einen ist eine Verpflichtung des Andern verbunden, und da aus jeder Verpflichtung Schmerzen folgen, so müssen für jedes Recht hinreichende, die Schmerzen aufwiegende Gründe vorhanden sein.[1]) Der allgemeine Grund ist das Glück der politischen Gesellschaft; er zerlegt sich in: Subsistenz, Ueberfluß, Gleichheit und Sicherheit. Von diesen vier Zwecken ist der hauptsächlichste die Sicherheit. Sie beruhigt nicht blos für den gegenwärtigen Zustand, sondern auch für den kommenden;

---

[1]) Bentham sagt nicht „für jedes Recht", sondern für jedes vom Gesetzgeber zu erlassende Gesetz, denn er will stets nur Vorschläge zu einer Reform der Gesetzgebung machen; aus ihnen ist das zu abstrahiren, was er für natürliches Recht hält.

der Mensch lebt nicht blos in der Gegenwart, sondern auch in Erwartungen, und auch deren Schutz begreift die Sicherheit.

Das Eigenthum besteht nun in der Erwartung, gewisse Vortheile von den Sachen ziehen zu können, die man besitzt. Diese Erwartung kann erst durch das positive Gesetz zu einer festen werden. Vorher ist sie schwach und augenblicklich. Jeder Mensch will schnell ohne Mühe genießen; durch das Gesetz des Eigenthums wird dieses allgemeine Verlangen eingeschränkt. Dieses Verlangen, diese Gier der Menschen ist schrecklich, nicht das Recht des Eigenthums selbst, wie Beccaria behauptet, dieses ist vielmehr der schönste Triumph der Humanität.

Zu den Erwerbstiteln des Eigenthums gehört 1. der erste Besitz in seinen verschiedenen Gestaltungen, als Occupation, Usucapion, Accession. 2. der Vertrag. Jeder Eigenthümer kann seine Sache übertragen. Der Veräußerer muß aber ein Motiv dazu, oder was dasselbe ist, ein Vergnügen dabei haben, z. B. das Vergnügen der Freundschaft, der Erwerbung (einer andern Sache) u. dgl. Der 3. Erwerbstitel ist die Succession.

Das sind die rechtsphilosophischen Ansichten Bentham's. Neu ist an ihm nur, daß er das Prinzip des Nutzens näher zergliedert, auf die Empfindungen der Freuden und des Schmerzes reducirt, und aus diesen gleichsam ein System gemacht hat. Er stützt sich auf Locke, nur daß er mehr noch als Hume und Ferguson aus dessen abstracten Prinzipien rohere, concretere macht, und mehr den Einfluß der materialistischen Richtung verräth. Seine Rechtsphilosophie, indem sie die Grundsätze dieser Richtung auf die Spitze treibt, bildet den Uebergang zur zweiten, und zeigt, wie mit Nothwendigkeit diese sich aus jener entwickeln mußte.

Analog den Engländern entfaltet sich diese Richtung auch bei den Franzosen. Die Natur des Menschen, aus welcher das Recht begründet wird, erscheint auch bei ihnen anfangs gedoppelt, der Selbsterhaltungs- und Geselligkeitstrieb vermischt, in Montesquieu und Burlamaqui, die also Grotius und Pufendorf entsprechen. Diese zweigestaltete Natur muß sich zu einer reinen Einfachheit entwickeln. Als ihr Kern zeigt sich wieder die

Selbstheit. Wie bei den Engländern zuerst Locke diese als Freiheit der Persönlichkeit, das reinste Prinzip, deren eine nicht speculative Philosophie fähig ist, ausspricht, so bei den Franzosen Diderot, und wie dort aus dieser erhabnen Form sich durch Hume und Andern das rohere, materielle Prinzip des Nutzens ausbildet, so hier durch Helvétius.

Montesquieu.

Esprit des lois (1748).

Gesetze sind die nothwendigen Bestimmungen,[1]) welche von der Natur der Dinge herkommen; sie sind die Beziehungen zwischen der ursprünglichen allgemeinen Vernunft und den verschiedenen einzelnen Wesen, oder zwischen den verschiedenen Wesen unter sich. Auch die Menschen haben als physische, wie als intelligente Wesen bestimmte, unveränderliche Gesetze; von den Gesetzen, welchen sie als physische Wesen unterworfen sind, werden sie unabweislich beherrscht, den Gesetzen ihrer intelligenten Natur brauchen sie nicht immer zu folgen, weil sie frei durch sich selbst, nach eignem Willen handeln können. So errichten sie sich, als einzelne vernünftige Wesen, selbst erst Gesetze, aber schon vor dem durch ihre Gesetze Bestimmten gab es mögliche Beziehungen der Gerechtigkeit unter ihnen.

Diese ursprünglichen Beziehungen der Gerechtigkeit sind die Naturgesetze, die, welche der Mensch schon vor Eingehung der Gesellschaften empfangen hat, die aus der Gestaltung seines Wesens [2]) sich ergeben. Der Mensch empfindet zuerst nur seine Schwäche, ist schüchtern und verlegen. Jeder fühlt sich dem Andern nachstehend, man würde sich nicht angreifen. Das erste Naturgesetz wäre der Friede. Mit dem Gefühl seiner Schwäche verbindet sich das seiner Bedürfnisse, das zweite Naturgesetz wäre der Trieb, nach seiner Nahrung zu suchen. Die Furcht würde die Menschen zunächst bewegen, sich zu fliehen; aber die Zeichen einer gegenseitigen Furcht würden sie bald veranlassen,

---

[1]) rapports.
[2]) constitution de notre être.

sich zu nähern. Das Vergnügen, das jedes Geschöpf bei der Annäherung seines Gleichen findet, würde durch den Reiz, den die beiden Geschlechter auf einander ausüben, noch vermehrt. Das dritte Naturgesetz wäre la prière naturelle des deux sexes l'un à l'autre. So werden die Menschen sich bekannt, sie haben ein neues Motiv, sich zu verbinden, und das Verlangen, in Gesellschaft zu leben, wäre ein viertes Naturgesetz.

Sobald die Menschen in Gesellschaft sind, verlieren sie das Gefühl ihrer Schwäche, die Gleichheit, die zwischen ihnen herrschte, hört auf, der Krieg beginnt. Jede einzelne Gesellschaft fühlt ihre Kraft, daraus entsteht ein Krieg zwischen den Nationen; in jeder Gesellschaft empfinden auch die Einzelnen ihre Stärke, Alle suchen zu ihrem Nutzen die Hauptvortheile der Gesellschaft zu wenden, was auch zwischen ihnen einen Kriegszustand ergiebt.

Als Abhülfe gegen diesen doppelten Krieg wurden nun die Gesetze unter den Menschen errichtet. Der Krieg unter den Völkern veranlaßt das Völkerrecht, der Krieg unter den Gliedern einer Genossenschaft das Civilrecht.

Montesquieu's Auffassung des Rechts im Allgemeinen, seine Annahme, daß schon mit der menschlichen Natur gewisse Grundregeln gegeben seien, wieder diese Naturgesetze selbst, daß die Menschen für ihre Erhaltung zu sorgen, daß sie in Gesellschaft zu leben durch ihre Natur getrieben werden, dann die Annahme, daß sie ursprünglich in Frieden und Freundschaft lebten, und die Störung dieses Zustandes die Festsetzung der nothwendigen, schon von Anfang an mit ihrer Natur gegebenen Regeln veranlaßte, Alles das stimmt mit der Lehre von Grotius durchaus überein.

Burlamaqui (✝ 1748).

Principes du droit de la nature et des gens.

Das Naturrecht rührt von Gott her, der die Menschen geschaffen hat. Es ergiebt sich aus der Untersuchung der menschlichen Natur.

Der Mensch kann unter drei Gesichtspunkten angeschaut werden: 1. als ein Geschöpf Gottes, 2. als ein selbstständiges Wesen für sich, 3. als ein Glied der Gesellschaft, für die Gott ihn geschaffen hat, und in der er deshalb nothwendig leben muß.

Aus jedem dieser drei Verhältnisse ergeben sich besondere naturrechtliche Pflichten.

Gott sind die Menschen Verehrung und Anbetung schuldig; ihre Pflichten gegen ihn werden in der Religion zusammengefaßt, sie ist die Gerechtigkeit, welche uns gegen Gott zukommt.

Die Pflicht, die dem Menschen als selbstständigem Geschöpf gegen sich selbst obliegt, ist, für seine eigene Erhaltung und Vervollkommnung so viel, als ihm möglich ist, zu sorgen.

Als Glied der Gesellschaft, für die uns Gott durch unsere Natur bestimmt hat, müssen wir Alles thun, was zu ihrer Beförderung dienen kann. Die Pflichten, die wir deshalb erfüllen müssen, liegen in der Geselligkeit, der Sociabilität. Daraus folgt, daß Keiner dem Andern Unrecht thun darf, und daß er den Schaden, den er ihm zugefügt, wieder ersetzen muß.

So tritt Burlamaqui genau in die Fußtapfen Pufendorfs, sein System ist ein treuer Abdruck jenes. Selbsterhaltung, Geselligkeit sind auch bei ihm die beiden Elemente, aus denen das Naturrecht fließt, und zwei Arten Pflichten entstehen.

Ein Cumberland fehlt in dieser Französischen Entwickelung; das Wohlwollen erhält als selbstständiges Prinzip keinen Repräsentanten. Die andre Seite, die Selbstheit, erscheint sogleich in

Diderot

in der großen Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métièrs von 1750 an.

Die Menschen besitzen alle eine natürliche Freiheit; sie besteht darin, thun zu können, was ihnen gut scheint, und über sich und ihr Eigenthum nach Willkühr verfügen zu dürfen. Diese Freiheit ist der ursprüngliche Stand der Menschen, sie

können die Rechte, die ihnen daraus erwachsen, nicht abtreten, nicht verkaufen.

Wie ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit nicht durch ihre eigne Willkühr verloren gehen kann, so auch nicht durch die eines Dritten. Keiner kann sagen: ich will diese Freiheit Aller nicht anerkennen, ich fordre, daß ich meine Leidenschaften selbst auf Kosten Anderer befriedigen darf, ich will dafür auch allen Uebrigen diese Willkühr gestatten, meine eigene Existenz wagen, um auf die der Andern mein Recht ausdehnen zu können. Eine solche Forderung ist unberechtigt, denn in unserer Natur liegen gewisse Prinzipien, die durch keinen Willen geändert werden können, selbst nicht durch Gott; sie machen unser Wesen aus; und Gott hat nur die Macht, zu schaffen oder nicht zu schaffen, aber nicht, Etwas anders zu schaffen, als dessen Wesen fordert. Diese Prinzipien sind das Recht oder die Moral. Ihr Grundsatz und Inhalt ist, Keiner darf Uebel leiden, Keiner es dem Andern thun.

So findet Diderot wie Locke die Prinzipien des Rechts mit dem Menschen an sich in seiner Freiheit und Unabhängigkeit gegeben; das Recht bedarf aber des Schutzes des Staats, und diese Realisation desselben, der Staat, kann auch Diderot nur, wie seine ganze Zeit, aus einem Vertrag ableiten.

Wie in England das Prinzip der Selbstheit nicht bei den edlen Grundgedanken Locke's stehen bleiben konnte, sondern um auch die Wirklichkeit des Rechts abzuleiten, d. h. den Vertrag, welcher den Staat erschafft, zu begründen, sich in die Form des Interesses wandeln mußte, und aus dem Nutzen dann die Gesellschaft und damit das Recht erklärt wurde, so geschah es auch in Frankreich, Helvétius erhob das materielle Bedürfniß, das Interesse seiner Befriedigung zum Prinzip.

Helvétius.

De l'esprit 1758, de l'homme 1778.

Das Prinzip aller unserer Handlungen und Tugenden ist

die physische Gefühlsamkeit.[1]) Von ihr hängen die Menge Bedürfnisse ab, welche der Mensch hat, und auf der Nothwendigkeit, sich zu ihrer Befriedigung gegenseitig zu helfen, beruht die Freundschaft und die Vereinigung der Menschen. Die Geselligkeit [2]) ist bei allen Geschöpfen erst die Wirkung ihrer Bedürfnisse. Die Thiere, welche von vegetabilischer Nahrung leben, vereinigen sich zur Vereinigung gegen die Thiere, die von ihrem Fleische leben, diese verbinden sich wieder zum Angriff der andern. Der Mensch ist frucht- und fleischfressend, zudem ist er einzeln schwach und schlecht bewaffnet, bei ihm beruht die Verbindung auf beiden Gründen: er vereinigt sich mit Andern, um die Thiere, welche er selbst essen will, anzugreifen, und um gegen die, welche ihm Gefahr drohen und seiner Nahrungsmittel ihn berauben wollen, sich zu vertheidigen.

Das Interesse also und die Bedürfnisse sind die wahren Prinzipien aller Geselligkeit. Dem Interesse ordnet sich sogar die kindliche Liebe unter; wenn diese überwöge, könnte ja auch die Gesellschaft nicht zusammengehalten werden, sie würde immer wieder in Familien zerfallen. Wenn man die Geselligkeit als Liebe, als ein angebornes Prinzip behandelt, vergißt man, daß es nur ein solches giebt, die physische Sensibilität. Auf dem Interesse ihrer Befriedigung beruht Alles.

Diese Lehren erfüllen ganz Frankreich,[3]) während die Philosophie des Nutzens in England nur bei Einzelnen, die den Franzosen besonders nahe stehen, bis auf diese Spitze getrieben wird.

---

[1]) sensibilité.

[2]) sociabilité.

[3]) Voltaire sagt einmal von den Maximen von Larochefaucauld, sie enthielten nur eine Wahrheit, que l'amour-propre est le mobile de tout.

Zweite Reihe der Rechtsphilosophie.

Abstracte Richtung.

Diese Richtung wird in England durch Hobbes begonnen, und erhält ihre dialektische Entwickelung durch Rousseau und die Socialisten. Auf ihr ruhen die rechtsphilosophischen Probleme, die jetzt die Franzosen beschäftigen, und sie hat in andern Ländern nur wenige Anhänger gefunden.

Die Philosophen der vorigen Reihe hatten den Rechtszustand durch die menschliche Natur bedingt gefunden, die Schriftsteller dieser Richtung finden ihn als Widerspruch gegen sie.

Der Gedanke, von dem sie ausgehen, und den sie zu seiner vollen Consequenz entwickeln, ist der, daß Alle ein Recht auf Alles haben. An die Stelle objectiver Rechtsprinzipien tritt die Willkühr. Die Willkühr tritt nun entweder als Despotie auf, oder als Anarchie, oder als ein Schwanken zwischen Beidem.

Alle haben ein Recht auf Alles, sagt Hobbes; sollen sich die Menschen nicht vernichten, so muß eine Gewalt existiren, die diese unbeschränkten Berechtigungen beschränkt. Was diese Gewalt befiehlt, ist Recht.

Alle haben ein Recht auf Alles, sagt Rousseau. Darum ist es Rechtsverletzung, wenn irgend eine Gewalt diese Rechte beschränken will. Der einzig wahrhaft rechtliche Zustand ist bei ihm die Wildheit, das aufgelöste Leben im Gegensatz aller Civilisation.

Die Socialisten suchen zwischen Beiden zu vermitteln, sie wollen eine Organisation, in der zwar Jeder sein Recht auf Alles behält, aber doch Ordnung und Ruhe ist. Ihr Versuch gelingt nicht. In der Vergeblichkeit dieses Bemühens liegt die Nothwendigkeit, der Drang über das ganze Prinzip hinauszugehen, einen höheren Ausgangspunkt zu finden, von dem aus alle Zweifel sich lösen, das Prinzip zu entdecken, das durch die Abstraction die Wirklichkeit begreift, es liegen darin die Anfänge der Speculation.

Thomas Hobbes.

Seine Grundsätze sind in seinen verschiedenen Schriften De cive (1642), De corpore politico (in englischer Sprache 1650), Leviathan (1651) gleichmäßig, fast in denselben Ausdrücken, niedergelegt.

Von Natur haben Alle Recht auf Alles; denn es ist vernünftig, daß Jeder seine Fähigkeiten zu seiner Erhaltung und seinem Vortheil anwendet; was aber zu seinem Vortheil dient, darüber ist er allein Richter. Im Wunsche des Menschen nach Etwas liegt, daß es ihm für sich vortheilhaft scheint; also was der Mensch will, das darf er, dies ist Vernunft, mithin Recht.

Da Alle Recht auf Alles haben, aber nicht Jeder Alles genießen kann, so entsteht durch den Conflict der verschiedenen Willen und Wünsche der Krieg. Der Urzustand ist also nicht, wie bei Grotius, die Geselligkeit, sondern die Feindschaft; die Begriffe Recht und Unrecht existiren in ihm nicht; es giebt kein Eigenthum und kein Verbrechen.

Demnach kennt Hobbes schlechthin keine ewigen Prinzipien des Rechts. Natur und Vernunft bestimmen nichts darüber.

Der Krieg Aller gegen Alle, die Furcht Aller vor Allen, kann nun blos auf zweierlei Weise enden: entweder vernichtet Einer alle Uebrigen, oder Jeder entschließt sich, einen Theil seines Rechts aufzugeben. Da das Erste (obgleich genau eben so berechtigt) nicht gut möglich ist, so entschließen sich die Menschen zum Zweiten. Sie schließen Frieden, d. h. einen willkührlichen Vertrag, wodurch sie sich zu gegenseitigen Verzichtleistungen anheischig machen. Damit entstehen Staat, Eigenthum und Recht gleichzeitig, denn Jedem bleibt sein ursprüngliches Kriegsrecht, bis er genügende Gewährleistung dafür hat, daß der Andere seine Versprechungen erfüllen wird. Den Vertrag nicht zu halten, ist nicht ungerecht, so lange die Furcht vor dem Andern nicht aufgehoben ist. Dies geschieht erst, wenn eine Gewalt eingesetzt ist, welche die Verletzung des Vertrages rächen kann, d. h. eine Regierung.[1])

---

[1]) Hiermit hängt die Hobbes eigenthümliche Lehre zusammen, daß das

Von nun an ist Gesetz, was die Regierung bestimmt. Da es keine objectiven rechtlichen Normen giebt, kann nur sie festsetzen, was Jedem als Eigen gehören, was als Verletzung oder Verbrechen bestraft werden, welche Contracte gültig sein sollen.

So kommt Hobbes dahin, daß er, der in Natur und Vernunft gar keinen Grund des Rechts findet, die reinste Willkühr, den absolutesten Despotismus zum Quell desselben macht. Der Gehorsam gegen den Despoten (den er Haltung des Urvertrages nennt) ist das einzige Gesetz, welches seine Werke verkünden.

Rein formell ist es bei Hobbes, daß er gewisse Sätze Naturgesetze nennt: daß der Friede zu suchen sei, daß Verträge gehalten werden müssen, und dann viele Vorschriften, die gleichsam die „Artikel des Friedens" sein sollen. Er nennt sie Naturgesetze, findet sie aber nicht in der menschlichen Natur. Alles Recht ist ihm willkührliches Gebot des Herrschers. Ist der befehlende Despot Gott, ist es göttliches Gesetz, ist er ein Mensch, menschliches. Die Naturgesetze rechnet er zu dem göttlichen Recht; er verlangt auch eine Bestätigung derselben durch das positive göttliche Gesetz, die heilige Schrift.

In seiner ganzen Auffassung des Menschen liegt es auch, daß er keine Moral außer dem Gehorsam anerkennen kann, denn ein Gut oder Böse giebt es an sich nicht. Darum muß er auch unter die Naturgesetze, deren er in die zwanzig aufzählt, Vieles aufnehmen, was durchaus nichts Juristisches hat.

Benedict Spinoza.

Tractatus theologico-politicus (1670) und tractatus politicus (1677).

Er kommt fast auf dieselben Resultate wie Hobbes, nur

Staatsverbrechen, weil es den Staat, mithin die Grundlage des Rechts negire, nicht eine Ueberschreitung des bürgerlichen, sondern des natürlichen Gesetzes sei, das die Eingehung des Staates fordere, daß also die Strafe für das Staatsverbrechen nicht vom Standpunkt der bürgerlichen Strafe, sondern von dem der natürlichen, d. h. des Krieges und der Selbstvertheidigung angesehen und gemessen werden müsse.

daß seine Philosophie noch etwas Höheres über der ganzen Rechtssphäre entfaltet.

Er geht von der strengen Analyse des Worts **Naturrecht** aus. Die Natur des Menschen ist nicht seine Vernunft, denn die meisten Menschen sind nicht vernünftig. Um die Natur der Menschen zu finden, müssen wir uns an die Wirklichkeit der Dinge halten.

Da nun in der Wirklichkeit die Menschen nicht nach den Vernunftvorschriften allein leben, so ist auch ihre natürliche Macht oder ihr natürliches Recht nicht durch die Vernunft, sondern durch jeden Trieb, durch den sie zum Handeln bestimmt werden, und sich zu erhalten versuchen, zu definiren. Der Mensch ist ja nur ein Theilchen der ganzen Natur, das Naturrecht beruht daher nicht blos auf den Gesetzen der menschlichen Vernunft.

Wie die Natur überhaupt, hat jedes einzelne Individuum das höchste Recht auf Alles, was es kann, und Naturrecht sind die Regeln, nach denen es auf gewisse Weise zu existiren und zu handeln von Natur bestimmt ist. Jedes Individuum hat dieses Recht, so zu sein und zu handeln, wie es seine natürliche Anlage fordert, Thier und Mensch, Vernünftiges und Unvernünftiges. Jeder Mensch thut also mit dem höchsten Recht, was er nach den Gesetzen seiner Natur thut, und er hat so viel Recht auf die äußere Natur, als er Macht hat.

Dem Naturrecht ist nichts entgegen, wozu ein Trieb räth; es verbietet nur, was Keiner wünscht und kann. Im Naturzustand erstrebt Jeder mit vollem Recht, was er für nützlich hält. Jeder hat Recht auf Alles, Keiner kann mit Unrecht thun, was er überhaupt zu thun vermag, die sittliche Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht ist mithin nicht vorhanden.

Den Uebergang von diesem Naturzustand zum rechtlichen bildet nun Spinoza ebenso wie Hobbes: Die Menschen würden ohne gegenseitige Hülfe elend leben, würden sich bei der Unsicherheit des Naturzustandes in steter Furcht befinden, und halten es deshalb für nützlicher, eine Uebereinkunft zu schließen, in der sie wechselseitig auf ihr unbeschränktes Recht auf Alles ver-

zichten. Der Vertrag an sich würde die Menschen aber nicht binden, denn Niemand hält sein Versprechen außer aus Furcht vor einem größeren Uebel oder aus Hoffnung auf einen größeren Gewinn; so wie er glaubt, daß aus der Beobachtung des Vertrags ein größeres Uebel für ihn erwachse, kann er ihn mit vollem Recht brechen; mit dem Grund des Vertrages, dem Nutzen, ist der Vertrag selbst für ihn aufgehoben. Darum wird jene Uebereinkunft, worin die Menschen ihr Recht aufgeben, erst dadurch bindend und reell, daß sie in ihr zugleich ihre Macht aufgeben, eine Gewalt einsetzen, welche die Beobachtung des Vertrages erzwingen kann, eine Regierung.[1])

Diese Regierung hat nun despotisch zu bestimmen, was Recht, was Unrecht sein soll. Vor und außer ihrem Gesetz giebt es kein anderes.

So kennt auch Spinoza keine schon mit der Natur gegebenen Rechtsgrundsätze; alles Recht ist ihm willkührliches Gebot der Staatsgewalt.

Aber während Hobbes das so geschaffene Recht das Höchste ist, betrachtet Spinoza die ganze Rechtssphäre als etwas Untergeordnetes; das höhere Leben erwächst dem Menschen aus der Vernunft; nur in so weit ist er wirklich frei, als er durch die Vernunft geleitet wird.[2])

Damit weist Spinoza schon über diese Richtung hinaus, welche überhaupt die Natur an sich als das Höchste betrachte, er deutet damit schon die Forderung der spekulativen Philosophie an, das Recht mit der Vernunft in Einklang zu setzen.

Hobbes und Spinoza hatten den natürlichen Zustand dem rechtlichen entgegengesetzt, hatten aber die Aufhebung des Naturzustandes noch in einem Bedürfniß der menschlichen Natur selbst

---

[1]) Nur daß diese, nicht wie bei Hobbes, stets monarchisch sein muß, sondern auch demokratische Form haben kann.

[2]) Wenn Spinoza sagt, daß die Menschen, indem sie jene Staats- und Rechts-Uebereinkunft schließen, der Vernunft folgen, und die Beobachtung der Vernunftgesetze festsetzen, so braucht er dabei Vernunft in einem niedern, uneigentlichen Sinn. Die wahre Sphäre der Vernunft ist ihm nur die Philosophie.

begründet gefunden, hatten ihn also als den unvollkommneren angesehen; Rousseau zuerst betrachtet ihn als den höheren, und den rechtlichen dagegen als eine Herabwürdigung.

Jean Jacques Rousseau.

Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes (1754) und du contrat social (1762).

Ohne zu behaupten, daß der Naturzustand jemals wirklich existirt habe, indem er vielmehr alle Untersuchungen über sein Bestehen nur hypothetische Raisonnements nennt, findet er in ihm die reelle Glückseligkeit der Menschen, welche sie für eine eingebildete Sicherheit hingegeben hätten.

Schon Hobbes war davon ausgegangen, daß die Menschen im Naturzustand alle gleich wären, Rousseau sieht das Wesen desselben in der Gleichheit, das Wesen des bestehenden, civilisirten Zustandes in der Ungleichheit.

Die Menschen sind im Naturzustand stark und gesund, ihr Körper ist mehr ausgebildet, namentlich ihre Sinne schärfer. Ihre einzige Sorge ist ihre Erhaltung. Ihre Bedürfnisse sind aber sehr gering, sie begehren nichts als Nahrung, ein Weib und Ruhe, sie fürchten nichts als Schmerz und Tod. Der Boden wird nicht bebaut und ist ungetheilt. Erst mit den Fortschritten des Geistes wachsen stets im Verhältniß die Bedürfnisse, mit dem Verständniß die Begierden.

Die Natur hat dem Menschen nicht die Geselligkeit eingepflanzt. Er lebt auch nicht elend im Naturzustand, denn, was er braucht, um in ihm zu leben, besitzt er ebenso im Instinct, wie er jetzt in der ausgebildeten Vernunft Alles besitzt, was ihm zum Leben in der Gesellschaft nöthig ist. Auch sind die Menschen im Naturzustand sich nicht feindlich; da vielmehr in ihm die Bedürfnisse so gering, Einer also durch sein Bemühen, sich zu erhalten, dem Andern in demselben Bemühen nicht leicht entgegentritt, so ist dieser Zustand gerade der zum Frieden geeignetste. Die Ruhe der Leidenschaften (selbst die Liebe ist bei den Menschen in diesem Zustand nur ein physisches Bedürfniß), das Mitleid, dessen Regel ist: Thue das was dir nützt

mit dem möglichst geringen Schaden des Andern, sie bewirkten, daß es zu keinen feindlichen Berührungen kommt.

Es giebt im Naturzustand keine moralischen Beziehungen der Menschen unter sich, sie haben keine sittlichen Pflichten, es existirt weder der Begriff des Guten noch des Bösen, weder Tugenden noch Laster.

So ohne Wohnung, Sprache und Industrie, ohne Verbindung mit einander und ohne Krieg, ohne Bedürfniß nach ihres Gleichen und ohne die Lust ihnen zu schaden, leben die Menschen unveränderlich fort. Ungleichheiten finden unter ihnen gar nicht, oder nur in sehr geringem Maße statt; was man natürliche Ungleichheiten nennt, die Verschiedenheiten der geistigen Anlagen, der physischen Constitution sind erst ein Werk der Erziehung, die man im Naturzustand nicht kennt. Wozu sollten auch diese sogenannten natürlichen Vorzüge dienen? Zur Unterdrückung des Schwächern durch den Stärkeren? Aber Herrschaft und Knechtschaft setzen schon gegenseitige Abhängigkeit, wechselseitige Bedürfnisse voraus. Wo diese nicht existiren, können jene nicht gedacht werden.

Wie kommen nun die Menschen aus diesem glücklichen Zustand der Natur und der Gleichheit in den unglücklichen der Gesellschaft und der Ungleichheit? Nicht die rechtliche Nothwendigkeit dieses Ueberganges will Rousseau aufzeigen, sondern nur den faktischen Hergang; der Zustand der Wildheit ist ihm der einzig berechtigte. Der Anlaß nun zu dieser Abirrung ist freilich der, welcher zuerst ein Grundstück einschloß, und sagte: das ist mein; ist, daß man vergaß: die Früchte gehören Allen, die Erde Keinem. Aber die Idee des Eigenthums setzt viele andere voraus.

Das erste Gefühl des Menschen ist das seiner Existenz, die Erde bietet ihm die nöthigen Nahrungsmittel, der Instinct läßt ihn davon Gebrauch machen. Mit der Vermehrung der Menschen mehren sich ihre Mühen. Die Verschiedenheit des Bodens und Climas zwingt sie, nach verschiedener, für jedes passender Weise zu leben, zwingt sie, Fischer und Jäger zu werden. Durch irgend einen Zufall lernen sie das Feuer kennen. Es

entstehen die Vorstellungen [1]) gewisser Beziehungen, eine Art Reflexion. Bald werden sie den Thieren überlegen, empfinden den Stolz. Sie bemerken die Gleichförmigkeit [2]) der Menschen, sehen, wo Jeden das gemeinsame Interesse auf die Unterstützung der Andern zählen läßt, wo ihn die Concurrenz den Andern mißtrauen heißt. So bekommen sie die erste Idee der gegenseitigen Verpflichtungen und des Vortheils, der aus ihrer Erfüllung entspringt. Sobald sie endlich anfingen, sich Hütten zu bauen (die die Grundlage, der Anfang des Eigenthums wurden), wird mit diesen die Möglichkeit eines elterlichen, eines ehelichen Verhältnisses gegeben. Immer mehr nähern sie sich allmählig einander, bis sie endlich in jedem Lande zu einer Nation zusammenwachsen, die nicht durch das Gesetz, sondern durch die vom Clima bedingte Lebensart eins ist. Die Unterschiede der Schönheit, des Verdienstes, kommen zum Bewußtsein; der Begriff der öffentlichen Achtung taucht auf; mit ihm ist die Möglichkeit gegeben, daß sie für Verschiedene verschieden sei. Dadurch lernen sie Eitelkeit, Neid, Verachtung kennen, zugleich auch die erste Pflicht der Höflichkeit, [3]) daß Keiner die Achtung gegen den Andern verletze. Die Vernachlässigung dieser Pflicht zieht Rache nach sich. Während also die Menschen im Naturzustand alle sanft und mitleidig waren, sind sie jetzt schon streng und egoistisch geworden. Doch enthält dieser Zustand, der Mittelzustand zwischen dem ursprünglichen und dem civilisirten, erst die Keime der Ungleichheit, ist noch nicht der der Ungleichheit selbst. So lange die Menschen nur die Fertigkeiten kennen, die Einer allein ausüben kann, bleiben sie gesund und gut, frei und glücklich. So wie dagegen Einer der Hülfe des Andern bedarf, beginnt Ungleichheit, Knechtschaft und Elend.

Die Metallurgie und Ackerbau sind die Fertigkeiten, welche diese Revolution hervorbringen. Nicht Einer kann Beides treiben; Einer bearbeitet das Eisen, während der Andere für

---

[1]) perceptions.
[2]) conformité.
[3]) civilité.

seine Nahrung mit sorgt. Die Cultur des Landes führt zur Theilung, zu einem neuen, vom natürlichen verschiedenen Besitzverhältniß; damit sind die ersten Regeln des Rechts gegeben. Jeder hat etwas zu verlieren, fürchtet also daran Repressalien, wenn er den Andern verletzt. Damit ist auch die Ungleichheit gegeben. Auf die Dinge, die der Mensch nicht gemacht hat, kann er doch nur durch Arbeit ein Recht gewinnen; nun arbeitet aber Jener mehr als Dieser; der Eine gewinnt viel, der Andere fast nichts; so ist die Ungleichheit da. Alle Fähigkeiten entwickeln sich; Concurrenz und Rivalität, Opposition der Interessen und das geheime Verlangen, eignen Vortheil auf Kosten der Andern zu ziehen, treten hervor. Die Ländereien und das Vieh sind bei der Theilung bald erschöpft. Die Ueberzähligen oder die die Indolenz verhindert hatte, etwas zu erwerben, welche nun nichts mehr finden, müssen Knechte oder Räuber werden. Reiche und Räuber stellen sich gegenüber. Jeder macht sich aus seinem Bedürfniß oder aus seiner Macht eine Art Recht auf das Gut des Andern, so erfolgt Unordnung und Krieg. Die Reichen leiden natürlich allein darunter, sie denken deshalb auf Institutionen, die ihnen eben so nützlich sein sollen, wie ihnen dieses Naturrecht schädlich ist. Sie schlagen vor, die Kräfte, statt sie gegen einander anzuwenden, einem Oberhaupt zu übertragen, der alle Glieder der Genossenschaft gleichmäßig beschützen soll. Durch Annahme dieses Vorschlages entsteht die Gesellschaft, entstehen die Gesetze, welche nur den Reichen neue Kräfte geben, indem sie die natürliche Freiheit für immer zerstören, das Eigenthum fixiren, aus der Ungleichheit ein unwiderrufliches Recht machen. Die Errichtung einer Gesellschaft macht die aller übrigen nöthig.

Die so eingerichtete Regierung ist aber nicht unbeschränkt und ohne Bedingungen, denn man kann die Freiheit nicht wie ein Eigenthum aufgeben, sie gehört zum Wesen des Menschen, beruht nicht auf einer Uebereinkunft. Die arbiträre Gewalt ist ihrer Natur nach ungerecht.

Der erste Grad der Ungleichheit, die im Naturzustand fast null ist, und erst mit der Entwickelung der menschlichen Fähig-

keiten entsteht, ist die Einführung des Eigenthums und Rechts, er bringt den Gegensatz zwischen Arm und Reich hervor; der zweite Grad ist die Errichtung der Magistrate, er schafft den Gegensatz zwischen Mächtig und Schwach; der dritte Grad ist die Verwandlung der legitimen Gewalt in eine arbiträre, er beruht auf dem Gegensatz von Herr und Sclave. In diesem letztern Grade vollendet sich der Cirkel, Alle sind wieder gleich, weil Jeder Nichts ist. Die Despotie führt zur Revolution.

Für Rousseau ist keine moralische, d. h. keine durch das positive Gesetz autorisirte Ungleichheit gerechtfertigt, soweit sie nicht mit einer physischen zusammenfällt; es ist ungerecht, daß eine Handvoll Leute überreich sind, während die Menge hungert. Recht giebt es an sich nicht; durch eine Verderbung des natürlichen Zustandes, durch Gewalt ist das Eigenthum entstanden. Eigenthum ist Ungleichheit. Der einzig vernünftige Zustand ist aber der der vollkommensten Gleichheit, wie sie bei einem Mangel aller Organisation stattfindet. Als Ideal schwebt Rousseau daher der Zustand der Wildheit vor, wo der Mensch gleich dem Thiere vegetirt.

Aus dem Prinzip, daß es an sich kein Recht gebe, daß das Recht auf Willkühr beruhe, aus der Lehre, daß das Eigenthum nicht in der Natur liege, daß Jeder vielmehr Recht auf Alles habe, folgert Hobbes die Despotie; seine Lehre stellt auch als Resultat die Willkühr auf. Im Abscheu davor, als Reaktion dagegen folgert Rousseau aus derselben Grundlage die allgemeine Gleichheit. Seine Theorie stellt als Resultat die Freiheit. Freiheit ist aber zunächst blos etwas Negatives und führt als solches zur Anarchie. Die Socialisten [1]) wollen eine positive Gestaltung aus ihr ableiten, kommen aber in allen ihren Versuchen auf die gröbste Tyrannei hinaus, so daß diese

---

[1]) Socialisten ist der allgemeinere Name für alle die, welche eine neue sociale Ordnung schaffen wollen, Communisten sind sie, insofern sie dabei die Gütergemeinschaft lehren. — Die beste Darstellung der socialen Lehre ist die von Grün: Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien. Ich bin seiner Auffassung in vielen Punkten gefolgt.

ganze Richtung auf der Willkühr basirend, auch stets zur Willkühr zurückkehren muß.

Auch die Socialisten gehen davon aus, daß der Wille an sich nicht berechtigt ist, particulares Eigenthum zu begründen. Also hat zunächst nur die Gesammtheit Recht auf Alles.

Sie suchen von diesem Satze aus die Einzel-Verhältnisse, die bei Hobbes und Rousseau völlig der Willkühr, dem Zufall anheimgegeben sind, zu ordnen, indem sie dem Prinzip der Rechtlosigkeit bestimmte Kategorieen der Vertheilung substituiren.

Dem Ganzen gehört das Ganze; um an dem allgemeinen Besitz Theil zu nehmen, muß man seine Kräfte für das allgemeine Wohl aufbieten. Also wer arbeitet, hat Recht auf Besitz. Das ist das Grundprinzip. Wie werden sich aber Arbeit und Besitz verhalten? Alle sind gleich, insofern sie arbeiten, ungleich, insofern die Arbeiten nicht denselben Werth haben.

Danach gliedert sich das Grundprinzip. Abstract ausgesprochen fixirt es zuerst die eine Seite der Gleichheit. Alle Arbeitenden müssen gleichen Besitz haben. So tritt es bei Morelly auf. Concret und in seiner Ganzheit wird es von Saint-Simon und Fourier gefaßt. Alle Arbeitenden sollen subsistiren, aber der Grad ihrer Fähigkeiten, das Maß dessen, was sie für das Allgemeine beitragen, soll bestimmen, wieviel sie vom Gesammt-Besitz erhalten.

Bei Fourier erreicht nun die Gewalt, welcher diese Prinzipien zur Ausführung bedürfen, ihre schroffste Spitze. Die härteste Dictatur einiger Wenigen soll ein auf Gleichheit basirendes Reich erzwingen. Damit ist die Gleichheit in die schreiendste Ungleichheit verwandelt, in ein Verhältniß von absolut Herrschenden und absolut Gehorchenden.

Das ruft die Reaktion hervor, die Herstellung der Gleichheit. Cabet will deshalb jede persönliche Regierung abschaffen. Er läßt allein das Gesetz gelten. Zugleich hebt er die aus den verschiedenen Fähigkeiten hervorgehende Vermögensungleichheit wieder auf, und kehrt zur abstracten Gleichheit zurück. Damit vollendet der Socialismus seinen Kreislauf.

Proudhon stellt sein Resultat dar. Er erkennt die Tyrannei in dem Prinzip der Gleichheit, er versucht sie ohne Des-

potismus zu construiren, gewinnt kein Resultat, und zeigt dadurch die Nichtigkeit des ganzen Prinzips in diesem seinem Selbst-Widerspruch.

Morelly.

Basiliade (1753). Code de la Nature (1755).

Alles Unglück in der Welt rührt vom Privateigenthum her, die Theilung der Güter ist der Stoff des größten Uebels. Alle Güter gehören daher ungetheilt der gesammten Menschheit, die Ausscheidung einer Einzel-Besitzung ist Usurpation.

Die Organisation soll nun so geschehen: Je tausend Menschen werden zu einer cité vereinigt; der Boden, der zu ihr gehört, bleibt ungetheilt, die Wohnung Aller ist gemeinschaftlich. Die Mittel zur Arbeit und zur Produktion werden gemeinschaftlich von Allen benutzt; die Produkte werden nur nach den Bedürfnissen vertheilt. Die Arbeit selbst vertheilt sich nach den Kräften, nach den Fähigkeiten, bei der Vertheilung des Gewinns derselben wird auf diese keine Rücksicht genommen.

An der Spitze der cité steht der Senat, aus den Talentvollsten zusammengesetzt, welcher die Arbeiten im gemeinsamen Interesse lenkt. Er bestimmt Jedem seine Aufgabe, die er erfüllen muß, und giebt die Gesetze und Verordnungen, welche durch die socialen Interessen gefordert werden. Jeder muß die ihm zuerkannte Schuld der Arbeit bezahlen, wie Jeder, der das mannbare Alter erreicht hat, sich verheirathen muß. Wer den Gesetzen nicht gehorcht, wird eingesperrt, je nachdem er es verdient hat, entweder für eine Zeit lang, oder auf immer im Begräbnißacker.

So verkehrt sich die Freiheit in die scheußlichste Despotie. Jeder **muß** heirathen, **muß** sein ihm durch die Willkühr des Senats aufgegebnes Pensum abarbeiten, und dabei soll der Fähigere, der mehr arbeitet, nicht einmal mehr gewinnen.

Saint-Simon.

Er selbst enthält mehr allgemeine Gedanken, als er rechtliche Grundsätze aus ihnen ableitet.

Seine Lehren entwickeln sich allmählig in ihm von der Unbestimmtheit aus zu immer größerer Deutlichkeit. So wird er sich im Verlauf seiner verschiedenen Schriften immer mehr selbstbewußt. Lettres de Genève 1812. Vues sur la proprieté 1818. Parabole 1819. Catéchisme des industriels 1824. Nouveau Christianisme 1825.

Jeder muß seinen persönlichen Kräften eine der ganzen Menschheit nützliche Richtung geben. Alle sollen also thätig sein, müssen sich als Arbeiter in einer Werkstatt betrachten, deren Arbeiten zum Zweck haben, die menschliche Einsicht der göttlichen zu nähern. Die Leitung dieser Arbeiten muß das Genie haben.

Freilich ist das Eigenthums-Gesetz die Basis der Gesellschaft, aber darum braucht es doch nicht so erhalten zu werden, wie es ursprünglich ist. [1]) Die Fragen, welche Dinge Eigenthum werden dürfen? wie es für die Individuen erworben werden solle? müssen nach dem jedesmaligen allgemeinen Nutzen entschieden werden. Das Eigenthum muß so constituirt werden, daß die Eigenthümer veranlaßt werden, es so productiv als möglich zu machen. Jetzt ist der sociale Zustand ganz verkehrt. Die allein der Gesellschaft nützen, sind unterdrückt, Gelehrte, Künstler und Handwerker; die dagegen nichts erwerben, deren Verlust die Gesellschaft nicht im mindesten spüren würde, die erheben noch Geld von den Andern; die Armen sind großmüthig gegen die Reichen. Die Industriellen, so heißen die, welche arbeiten, um zu produciren, d. h. um den verschiedenen Gliedern der Gesellschaft ein oder mehrere Mittel zur Befriedigung ihrer physischen Bedürfnisse erreichbar zu machen, diese sind jetzt die letzte Klasse, und sollen die erste sein.

Das industrielle System basirt auf dem System völliger Gleichheit, es widersetzt sich der Errichtung jedes Geburts-

---

[1]) Die Form des Eigenthums läugnen, heißt das Eigenthum läugnen, wenn man nicht jedes Besitzverhältniß so nennen will. Saint-Simon und Fourier läugnen es also, trotzdem daß sie fortwährend davon sprechen.

Rechtes, jedes Privilegiums. Es führt zur möglichsten Verbesserung der ärmsten Klasse. Die Menschen werden sich wie Brüder gegen einander betragen, und Jeder wird als den einzigen Weg zur Seligkeit die Arbeit an der Verbesserung der Existenz seiner Nächsten betrachten.

Während Saint-Simon selbst nur allgemeine, vage Prinzipien aufstellt, geben ihnen seine Schüler schon bestimmtere, concretere Form.

Bazard.

Doctrine de Saint-Simon, exposition. 1830.

Die Menschheit strebt nach einer allgemeinen Vereinigung,[1]) die an die Stelle des bis jetzt herrschenden Antagonismus treten soll; statt des Geburtsrechts soll das Capacitätsrecht gelten; ein Jeder soll arbeiten.

Das ist der Kern der Saint-Simonistischen Doctrin. Er entwickelt sich so:

Die jetzige Gestaltung des Eigenthums muß abgeschafft werden. Nach den Beziehungen, wie sie zwischen dem Eigenthümer und dem Arbeiter statt finden, ist das Eigenthum jetzt nur eine Nutzung des einen Menschen durch den andern.[2]) Sie beruht auf dem Uebergang des Reichthums durch die Vererbung in der Familie. Diese Form des Eigenthums muß umgewandelt werden. Alle bis jetzt dafür aufgestellten Prinzipien können nicht mehr für unsere Gesellschaft die feudale Vererbung nach dem Geburtsrecht rechtfertigen; nur dadurch wird das Eigenthum auf Basen gestellt, welche den jetzigen wirklichen Bedürfnissen entsprechen, daß nicht die Familie, sondern der Staat die aufgehäuften Reichthümer erbt, damit sie den Fonds der Produktion bilden. Eine solche Einrichtung ist weder Gütergemeinschaft, noch absolute Gleichmachung. Alle werden nach ihren Fähigkeiten abgetheilt und geordnet, Jeder wird nach seinen Werken belohnt. Damit ist ja das Eigenthum und die Ungleichheit anerkannt.

---

[1]) association universelle.

[2]) exploitation de l'homme par l'homme.

Nur eine andere Form hat das Eigenthum gewonnen. Bis jetzt ist der einzige Titel desselben, auf den alle andern hinauslaufen, die Gewalt, künftig wird er die friedliche Arbeit sein. Auch wird nicht mehr der Titel des Vorgängers genügen, für jeden Eigenthümer muß er direct vorhanden sein. Das einzige Recht des Eigenthümers ist dann die Leitung, Anwendung und Nutzung seines Besitzes, als eines Instrumentes zur Arbeit, und der einzige Anspruch auf Reichthümer, also auf die Disposition über die Arbeits-Instrumente, liegt in der Fähigkeit, sie in Anwendung zu bringen. Dann fällt Recht und Nutzen, allgemeines und besonderes Wohl zusammen, dem Staate, welcher eine Association von Arbeiten geworden ist, steht das Erbrecht zu.

Eine solche Umwandlung des Eigenthums entspricht dem göttlichen Recht, weil nach ihm die Menschen alle nur eine Familie bilden, und sich folglich nicht gegenseitig ausbeuten, sondern lieben und unterstützen sollen. Sie entspricht dem natürlichen Recht, denn die Natur der Dinge ruft den Menschen zur Freiheit, nicht zur grausamsten aller Sclavereien, die des Elends, nicht zum ungerechtesten aller Despotismen, der nur auf den Zufall der Geburt, ohne Bedingung der Arbeit, Intelligenz oder Moralität gegründet ist. Diese Umwandlung entspricht endlich auch dem Prinzip des Nutzens. Alle Dinge haben nur Werth als Arbeits-Instrumente; die Besitzer, die Reichen, sind also die Depositare derselben, und ihre Aufgabe ist, sie unter die Arbeiter zu vertheilen. Wie kann diese Mission genügend erfüllt werden, so lange die Reichen nur durch den Zufall der Geburt bestimmt werden? Die Arbeits-Instrumente müssen nach den Bedürfnissen der Lokalitäten, nach den individuellen Fähigkeiten und so vertheilt werden, daß niemals Ueberfüllung oder Mangel in einem Zweige zu fürchten ist. Das kann nur geschehen, wenn eine sociale Institution mit der Funktion der Vertheilung bekleidet wird.

Die Bankiers bilden schon jetzt die Vermittler zwischen den Arbeitern und Besitzern. Ein General-Banken-System muß also eingeführt werden, einerseits eine Centralisation aller Ban-

ken in eine einheitliche, andererseits wieder eine größere Specialisation, d. h. eine genauere Classifikation der Arbeiter, eine verständigere Vertheilung der Instrumente, eine gerechtere Schätzung der Werke, und eine billigere Belohnung derselben. Die Central-Bank hat die Regierung, sie ist Depositar aller Reichthümer, des ganzen Produktions-Fonds, Alles, was jetzt die Masse des individuellen Eigenthums bildet. Von ihr hängen dann die Banken des zweiten Ranges ab. Sie bewilligt ihnen die Credite nach Erwägung und Combinirung der verschiedenen Operationen sämmtlicher Lokal-Banken; und diese haben dann die ihnen gegebnen Summen unter die Arbeiter zu vertheilen, je nachdem die competenten Chefs die Einzelnen für die verschiedenen Funktionen passend erachten.

Die Saint-Simonistische Lehre geht also auch davon aus, daß das Eigenthum, wie es ist, auf Gewalt basire, daß das vorhandene Recht, welches den einen Menschen dem andern dienstbar macht, nur Willkühr sei. Sie will aber die alte Organisation nicht blos vernichten, sie will eine neue an die Stelle setzen; sie will „die festeste Hierarchie.“ Es hat sich schon bei Morelly ergeben, wie alle diese Abstractionen auf die Willkühr hinauslaufen; die Socialisten werden wider ihren Willen gleichsam in diesen Abgrund hineingezogen, so sehr sie sich auch von ihm entfernt zu bleiben bemühen. Nur wenig scheinen die Saint-Simonisten am Eigenthum zu ändern; sie verwahren sich ausdrücklich dagegen, eine allgemeine Gleichheit des Besitzes zu verkünden, nur die Erblichkeit wollen sie dem Eigenthum nehmen. Aus ihrer Lehre folgt aber dennoch die Willkühr des Despotismus. Jeder wird gezwungen, zu arbeiten, jeder muß das arbeiten, wozu ihn der Chef für befähigt und geschickt erklärt, und erhält nur so viel von dem allgemeinen Gut, als er nach dem Gutdünken des Chefs verdient hat.

Charles Fourier.

Seine Lehre ist am deutlichsten zusammengefaßt in Le nouveau Monde industriel 1829.

Wozu den Menschen seine innere Natur treibt, das soll er.

Er hat sieben natürliche Rechte: Jagd, Fischfang, Ernte der Früchte, Weide, Verbindung (zu Gesellschaften), Sorglosigkeit, Raub nach Außen (außerhalb der Gesellschaften, wenn er welche eingegangen ist); d. h. der Mensch kann nehmen, was er will, handeln, wie er will, ohne daß es für ihn ein Unrecht giebt. In der wahren Organisation, die eben die Socialisten suchen, erhält der Mensch entweder diese Freiheiten selbst oder Aequivalente, die er vorzieht. Als Aequivalent für das Aufgeben dieser Rechte hat er den Anspruch auf Arbeit, d. h. das Recht, die nöthigen Mittel zur Arbeit im Voraus zu erhalten, und aus dem Gewinn derselben das, was er zu seiner Subsistenz braucht, zu empfangen. Einen solchen Zustand, wo diese Forderung allseitig befriedigt wird, nennt Fourier Harmonismus, er betrachtet ihn als die achte Epoche der menschlichen Entwickelung. Jetzt befindet sich die Welt in der fünften Epoche, der Civilisation, durch seine Erfindung wird ihr über die sechste und siebente fortgeholfen, so daß sie sogleich in die achte tritt.

Das wahre Glück besteht im Genuß eines großen Reichthums und einer ungemessenen Mannichfaltigkeit von Vergnügungen. Die Production muß also erhöht werden, und auch die Armen müssen daran Theil nehmen. Das ist nur möglich durch die attraction industrielle, d. h. durch eine solche Einrichtung und Vertheilung der Arbeiten, daß sie aus der eigenen Neigung hervorgehen, daß sie eine Anziehungskraft für die Menschen gewinnen, daß sie nicht zur Last, sondern zum Vergnügen werden. Der neue mécanisme sociétaire hat drei Bedingungen: industrielle Attraktion, proportionelle Vertheilung, Gleichgewicht der Bevölkerung. Der Gewinn muß nach den drei industriellen Faktoren:[1]) Capital, Arbeit, Talent vertheilt werden.

Je 1800 Menschen von jedem Alter, Geschlecht und Vermögen werden zu einer Phalange vereinigt, mit gemeinsamer Wohnung, dem Phalanstère, und gemeinsamer Industrie. Sie zerfallen in passionelle Serien, d. h. in Verbindungen zur Be=

---

[1]) facultés.

treibung je eines Geschäftes, die sich nach den Neigungen der Einzelnen bilden. Jeder Leidenschaft, jedem Antrieb wird die ihm entsprechende Arbeit zugewiesen. Jeder Trieb erhält so seine Befriedigung, die Gesammtheit der Arbeiten wird zur Harmonie, welche der Harmonie der menschlichen Natur entspricht, sie erfüllt damit auf das reinste ihren Zweck, sie wird zur wahren Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse. Auf jede (Französische) Quadratmeile kommt eine Phalange; an der Spitze einer einzelnen steht der Unarch, über drei oder vieren ein Duarch und sofort bis zum dreizehnten dem Omniarchen, der über alle Phalangen der Erde herrscht. Die Einheit wird so durch eine wahrhaft militairische Gliederung und Unterordnung bewahrt.

Das Grundeigenthum so wie alle andern Güter gehören als Kapital der Phalange; der größere oder geringere Reichthum besteht nur in der größeren oder geringeren Rente, die Jeder zieht. Ein Minimum an Kleidung, Wohnung und Nahrung muß aber Jeder erhalten; was er über dieses Minimum hinaus erhält, bekommt er entweder für das besondere Verdienst seiner Arbeit, oder als Zinsen für das Kapital, das er einbringt — auch Vererbung des Reichthums ist gestattet, nur daß bei den losen ehelichen Verhältnissen, die Fourier einführt, der Erben so viele sind, daß sich das Vermögen doch wieder über die ganze Phalange vertheilt — oder als Belohnung für sein Talent.[1])

---

[1]) Fourier sagt: die Arbeit bekommt $\frac{5}{12}$, das Kapital $\frac{4}{12}$, das Talent $\frac{3}{12}$; für die Arbeit erhält man nämlich einen verschieden großen Zuschlag (zum Minimum), je nachdem sie der Nothwendigkeit, Nützlichkeit oder Annehmlichkeit dient. Diese Berücksichtigung der verschiedenen Qualität der Arbeit und des Talentes ist aber nach Fouriers Grund-Lehre eine Inkonsequenz. Die Arbeiten gehen bei ihm nur aus den Neigungen hervor, alle Neigungen haben aber gleiche Berechtigung, wie darf es also einen Unterschied machen, daß einige zu anscheinend nützlicheren Resultaten als die andern führen? Was Jemand überhaupt thut, thut er auch mit dem größtmöglichsten Talent, wie kann also innerhalb derselben Beschäftigung von verschiedenen Talenten die Rede sein? Eine Verschiedenheit in den Produkten ist Verschiedenheit in den Neigungen.

Nach dem verschiedenen Vermögen werden nun drei getrennte Klassen unterschieden, die alle verschieden gute Nahrung, Wohnung und Kleidung haben.

So kommt Fourier von der Freiheit aller Menschen, thun und lassen zu können, was sie wollen, zur Nothwendigkeit des Arbeitens, zur strengsten militairischen Zucht, von ihrem gleichen Anspruch auf Alles zu scharfen Besitzunterschieden, genauen Klassen-Sonderungen. Daß die Arbeit ein Vergnügen wird, thut nichts zur Sache, Zwang, auch zum Vergnügen, bleibt Zwang.

Cabet.

Voyage en Icarie 1840. Douze lettres d'un Communiste 1841. Credo Communiste 1841.

Die Natur hat den Menschen zur Gesellschaft geschaffen, diese fordert eine völlige Gleichheit.

Die wahre Gesellschaft ist also eine brüderliche, gleichheitliche, einheitliche Vereinigung. [1]) Die Glieder der Gesellschaft müssen wahrhaft verbunden sein, nicht wie in der jetzigen politischen oder bürgerlichen Gesellschaft, wo sie nichts gemeinschaftlich haben. Die Gleichheit muß eingeführt werden; damit sie aber nicht eine Gleichheit des Elends sei, muß die Produktion vermehrt werden, dazu bedarf es wieder der Einheit, in Allem. Einheit muß in der Gesellschaft, wie in einer Armee herrschen, Einheit in der Erziehung, Einheit im Eigenthum!

An die Stelle des Eigenthums tritt allgemeine Gütergemeinschaft, der Staat ist Gesammt-Eigenthümer. Die Metalle haben keinen Tauschwerth mehr, sie dienen blos noch zum Zierrath. Der Staat ernährt, kleidet und logirt alle Familien ganz gleich. Jeder arbeitet bestimmte Stunden, und erhält dann dieselben Genüsse.

Alle Mitglieder von 21 Jahren bilden die gesetzgebende Versammlung, in der die Majorität entscheidet. Die Majorität

---

[1]) la communauté est une association fraternelle, égalitaire, unitaire.

entscheidet unbedingt über Alles. Durch das Gesetz der Majorität werden die Arbeiten, die Mahlzeiten, die Vergnügungen, jede Einrichtung bestimmt. Keiner kann sich dem Gesetz entziehen, Alles muß geschehen, wie es vorgeschrieben ist, es giebt keine Freiheit der Presse.

So ist Cabet zur wahren Vernichtung aller Freiheit gekommen. Er unterdrückt jeden Willen des Einzelnen, und vernichtet die Verschiedenheit der Menschen. Durch den härtesten Druck wird die Uniformität erzwungen, es giebt für ihn keine ungleichen Fähigkeiten, keine Talente, keine ungleichen Neigungen und Bedürfnisse. Dem Einzel-Willen ist auch nicht der geringste Raum gelassen, es verschwindet alles Recht.

Alle diese Schöpfungen der Willkühr sind in der That nur Willkühr; ihre positiven Formen entbehren jedes andern Fundamentes, als des nach Gutdünken ersinnenden Beliebens; nur ihre Negation hat eine wirkliche Berechtigung und Richtigkeit. Durch das Festhalten eines Gesichtspunktes, durch die Einseitigkeit der Abstraktion kann man nur zu etwas Negativem kommen. Das Resultat der Socialisten ist daher der Beweis, daß ihr und dieser ganzen Reihe Prinzip, das Recht Aller auf Alles, oder die Gleichheit Aller, consequent durchgeführt, auf Nichts leite, weder Eigenthum noch Gütergemeinschaft gestatte. Darin liegt die Bedeutung des Proudhon'schen Buches.

Proudhon.

Qu'est-ce-que la proprieté? 1840.

Man scheidet im Eigenthum: 1. das bloße Eigenthumsrecht, und 2. den Besitz; danach unterscheidet man jus in re und jus ad rem; wer das jus ad rem hat, ist noch nicht Eigenthümer, kann erst fordern, es zu werden, er hat gleichsam nur ein bloßes Eigenthumsrecht. Der Inhaber des jus in re dagegen verbindet damit auch den Besitz, oder kann die Sache ohne Weiteres von Jedem, der sie innehat, zurückfordern. Jeder hat nun das jus ad rem d. h. Alle, die auch nicht besitzen, haben doch gleichen Anspruch auf den Besitz, wie die, welche

besitzen; darum darf für Keinen das jus ad rem in ein jus in re verwandelt, sondern das Eigenthum muß abgeschafft werden.

Oder: Eigenthum ist Ungleichheit, alle Menschen haben aber eine gleiche Berechtigung, folglich ist das Eigenthum ein Unrecht gegen die Nicht-Eigenthümer, es ist Raub.

Proudhon beweist nun, wie die Gründe, auf welche man das Eigenthum hat basiren wollen, nicht zu ihm führen. Es giebt zwei Haupt-Gründe dafür: die Occupation und die Arbeit.

1. Widerlegung der Begründung des Eigenthums durch die Occupation. „Das Recht der Occupation oder des ersten Besitzes entsteht aus der physischen Innehabung. Ein so (aus einem Faktum) entstandenes Recht kann nur legitim sein, wenn es wechselseitig ist." Wenn aber die Occupation nur Toleranz ist, und gegenseitig sein muß, so folgt daraus die Gleichheit des Besitzes. „Zu Anfang war die Erde Allen gemeinsam, also hatte Jeder ein gleiches Recht;" die spätern Contracte müssen entweder diese Gleichheit bewahren, oder sie sind nichtig. Wie sollte die Gleichheit der Verhältnisse, die zu Anfang in der Natur lag, in der Folge ein Zustand gegen die Natur geworden sein? „Jeder soll ein Recht haben, sich die Dinge zuzueignen, ohne dem Andern zu schaden." Wird aber diese Bedingung wirklich erfüllt, so müssen die Antheile gleich sein, sie müssen nach dem Verhältniß, wie die Berechtigten sich mehren, kleiner werden. „Die Freiheit und Unverletzbarkeit der Person soll sich auch auf die Dinge erstrecken, welcher die Person, um nach Außen sich zu bethätigen, bedarf;" aber, wenn jede Person heilig ist, müßte auch jede etwas zu occupiren haben.[1]) — Alle haben also ein Besitzrecht am Boden; wenn man demnach eine Theilung der Erde bei der Vermehrung der Menschen annimmt, so kann man doch immer nur Jedem an dem, was ihm zufiel, ein Besitzrecht zuschreiben, nicht ein Eigenthumsrecht; durch eine bloße Theilung des Besitzes kann doch der Besitz selbst unmög-

---

[1]) Das folgt nicht. Für jede Person gilt das Recht des Eigenthums, damit noch nicht das Faktum. Das Eigenthum ist an sich nothwendig, nicht aber für alle Einzelnen.

lich in Eigenthum verwandelt werden. Nur das positive Gesetz führte das Eigenthum ein, und zwar als die Vermehrung der Menschen den Ackerbau nothwendig machte. Dieser erforderte, daß der Arbeiter sicher war, selbst die Früchte seiner Mühe zu ziehen. Es wäre aber zu seiner Beruhigung hinreichend gewesen, wenn man ihm den Besitz des Ertrages gesichert hätte, höchstens noch den Besitz des Grundstückes, so lange er es bebaute; es ihm für alle Zeit und Verhältnisse zuzuschreiben, war kein Grund und keine Befugniß vorhanden. Das bloße Faktum giebt aber noch kein Recht, die allgemeine Anerkennung kann das Eigenthum nicht rechtfertigen. — Man hat die Gleichheit aller Menschen benutzt, um daraus die Befugniß zur Occupation, und damit das Eigenthum abzuleiten. Das Eigenthum ist aber der gerade Widerspruch der Gleichheit, also nichtig. Ja das Occupationsrecht hindert das Eigenthum. Wenn jeder Mensch als Persönlichkeit Recht zur Occupation hat, so ändert sich offenbar die Quote stets mit der Anzahl der Menschen, der Besitz wird nie fix, d. h. nie zum Eigenthum, der sogenannte Eigenthümer ist blos Usufructuar.

2. Widerlegung der Begründung des Eigenthums durch die Arbeit. Zunächst muß man, um arbeiten zu können, occupiren, damit kommt man schon auf den vorigen Grund zurück. Das Eigenthum ein Kind der Arbeit nennen, und der Arbeit wieder eine Concession als Mittel zu ihrer Ausübung geben, ist ein Cirkel. Aber die Arbeit kann auch nur ein Recht auf die Früchte geben, der Eigenthümer müßte aufhören, Eigenthümer zu sein, wenn er nicht mehr Arbeiter ist. Ein exclusives jus in re giebt die Arbeit nur auf die Früchte, das jus ad rem auf das Instrument bleibt gemeinsam. Und wenn die Arbeit Eigenthum giebt, warum giebt sie es nicht allgemein? Warum nicht dem, der den Werth der Sache vermehrt (Pächter)? Warum nicht dem, der sie erhält (Arbeiter)? Alle Produktion beruht auf der vereinigten Kraft der ganzen Gesellschaft. Wenn also der Arbeiter Eigenthümer des Werthes ist, den er schafft, so hat Jeder nur, nach dem Verhältniß seiner Arbeit, Recht auf Theilnahme an allen Produkten und allem Ertrage, so

kann, da alles angehäufte Kapital ein sociales Eigenthum ist, Keiner ein ausschließliches daran haben. Alle Arbeiter müssen gleich besoldet werden, nicht nach dem Unterschied ihrer Fähigkeiten, wie Saint-Simon, oder nach dem von Kapital, Arbeit und Talent, wie Fourier will.

Die Ungleichheit der Fähigkeiten ist zwar gewissermaßen die Bedingung der Gesellschaft; denn auf dieser Ungleichheit, der Verschiedenheit der Berufe, ruht die Theilung der Arbeit, und damit die Möglichkeit, die Masse der verschiedenen menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen, jede Fähigkeit ist daher für die Gesammtheit der Bedürfnisse nöthig. Aber für die Gesellschaft haben alle Arbeiten nur gleichen Werth; sie tauscht nur das Produkt des einen Arbeiters gegen das des Andern aus, und ihr gelten Alle als Verbundene [1]) gleich. Alle Produkte, selbst die der größten Genies, dürfen daher nur nach dem, was sie an Zeit und Auslagen gekostet haben, bezahlt werden. Zudem ist jedes Talent selbst erst das Resultat der ganzen Entwickelung der Gesellschaft, existirt nur im Zusammenhang mit ihr. Auch lebt jeder Einzelne von dem Produkt aller Andern, und seine Produktion setzt die der Uebrigen voraus. So sind alle besonderen Produkte sogleich allgemein, der Arbeiter selbst hat kein Recht daran. Auch was er in Tausch seines Produktes bekommt, wird nicht Eigenthum; es wird ihm nicht als Lohn gegeben, sondern nur als Mittel und Vorschuß zu einer neuen Arbeit. Er ist also stets im Rückstand, stirbt, wenn er auch stirbt, als insolventer Schuldner. Das Prinzip der Arbeit vernichtet so das Eigenthum.

So ist das Eigenthum unbegründet, es ist aber auch an sich ungerecht. [2])

Das Eigenthum ist das Heimfallsrecht, [3]) das sich der Eigenthümer auf eine mit seinem Zeichen versehene Sache zu-

---

[1]) associés.

[2]) Proudhon drückt sich aus: „es ist unmöglich."

[3]) le droit d'aubaine. Dieser Ausdruck soll den Anspruch des Eigenthümers bezeichnen, daß, weil die Sache ihm gehöre, ihr Nutzen, auch der ohne seine Mühe gewonnene, stets an ihn falle.

schreibt. Das Eigenthum ist das Heimfallsrecht, heißt aber: produciren dürfen, ohne zu arbeiten, d. h. aus nichts etwas machen, d. h. schaffen. Das Eigenthum ist ungerecht, weil es für nichts etwas fordert. Die Dinge selbst sind nur productiv als Instrumente der Arbeit, an sich nicht; alles Miethsgeld also ist ein Raub. Läßt man diese Wirkung zu, daß das Instrument an sich Gewinn bringe, so kostet die Production mehr, als sie werth ist. Dabei begnügt sich der Eigenthümer nicht einmal mit dem, was er allein aus seiner Sache ziehen würde, sondern so viel Arbeiter, so vielmal verlangt er das Product. Das Eigenthum tödtet so die Menschen durch Entkräftung, verzehrt die Gesellschaft. Es ist die Mutter der Tyrannei, weil bei seiner Existenz eine Gleichheit der politischen Rechte unmöglich ist. Es bedarf, um sich hervorzubringen, einer fremden Ursache, der Gewalt oder des Betruges; es ist so sich selbst nicht gleich, eine Lüge, ein Nichts.

Und doch will Proudhon so wenig Gütergemeinschaft, als er Eigenthum will. Feind der Ungleichheit erkennt er sie wieder in der Gleichstellung der Verschiedenheiten, die in der Gütergemeinschaft geschieht. Die Gesammtheit ist bei ihr nicht blos Eigenthümerin der Güter, sondern auch der Willen und der Personen. Wie das Eigenthum die Ausbeutung des Schwachen durch den Starken, ist die Gütergemeinschaft die des Starken durch den Schwachen. Die Gemeinschaft verletzt die Autonomie der Vernunft und die Gleichheit, die erstere, indem sie die Spontaneität des Geistes und des Herzens unterdrückt, die letztere, indem sie mit einem gleichen Wohlleben Arbeit und Faulheit, Talent und Dummheit, Laster und Tugend belohnt. So findet Proudhon nichts als Widersprüche, weil er nicht zugiebt, daß in der Gleichheit Ungleichheit, in der Ungleichheit Gleichheit liegen muß.

Er versucht aber eine Vereinigung. Die Gütergemeinschaft nennt er als erste Stufe der socialen Entwickelung die Thesis, das Eigenthum die Antithesis, es kommt darauf an, die Synthesis zu finden.

Das Recht ist die Gesammtheit der Prinzipien, welche die

Gesellschaft lenken. Die Geselligkeit ist den Menschen mit den Thieren gemein. Im ersten Grade ist sie bloßer Instinkt, im zweiten wird sie Gerechtigkeit, d. h. Anerkennung einer der unsern gleichen Persönlichkeit im Andern. Auch die Thiere besitzen sie, aber ohne die Reflexion zu haben, durch die wir zum Bewußtsein der Gerechtigkeit kommen. Das Gebot der Gerechtigkeit ist, Jedem einen gleichen Theil der Güter zu geben, unter der Bedingung der gleichen Arbeit. Darauf beruht die Gesellschaft; Gerechtigkeit, Gleichheit und Gesellschaft sind also synonyme Ausdrücke. Bei den Menschen ist nun zwar die Summe aller Talente und Fähigkeiten gleich, und ihre Natur sich ähnlich; denn Jeder, wie wir sind, sind wir von Geburt zugleich Dichter, Philosoph, Handwerker u. s. w.; aber die Verhältnisse dieser Fähigkeiten sind unendlich verschieden, und damit die Menschen selbst. Darnach nimmt nun das sociale Gefühl, im dritten Grade, gemäß den Beziehungen der Personen, einen neuen Charakter an, im Starken wird es Edelmuth, unter Gleichen Freundschaft, im Schwachen Bewunderung, Dankbarkeit. So wird die Gerechtigkeit gesteigert Billigkeit, und die gewöhnlichste Erscheinung derselben ist Höflichkeit. Gerechtigkeit ist die Sociabilität, welche sich in der Zulassung zur gleichen Theilnahme an den physischen Dingen rund thut, Billigkeit ist die von Bewunderung und Achtung begleitete Gerechtigkeit. Wir mögen die Freiheit haben, dem Einen mehr als dem Andern unsere Achtung zu bewilligen, aber wir können ihm nicht einen größern Theil an den gemeinschaftlichen Gütern geben, Gerechtigkeit kommt vor Billigkeit.

Von diesen Unterscheidungen ausgehend, will Pr. die Zwecke der Gütergemeinschaft und des Eigenthums in seiner Organisation verbinden. Die Gemeinschaft erstrebt Gleichheit und das Gesetz, das Eigenthum will Unabhängigkeit und Proportionalität.

Die neue Gesellschaft ist daher auch auf diese vier Prinzipien zu gründen, und zwar so: 1. Die Gleichheit besteht nur in der Gleichheit der Verhältnisse, d. h. der Mittel, nicht in der des Wohllebens; der Grad dieses bei gleichen Mitteln ist das

Werk des Arbeiters. 2. Das Gesetz geht aus der Wissenschaft hervor, stützt sich auf die Nothwendigkeit selbst, und stört so niemals die Unabhängigkeit. 3. Die gegenseitige Unabhängigkeit der Individuen rührt von der Verschiedenheit der Talente und Fähigkeiten, und kann ohne Gefahr in den Schranken des Gesetzes bestehen. 4. Die Proportionalität ist nur in der Sphäre der Intelligenz und Empfindung zugelassen, nicht in der der physischen Dinge, und kann deshalb ohne Verletzung der Gerechtigkeit beobachtet werden. Durch sie bleibt innerhalb der Gleichheit doch dem Ehrgeiz nach Verdienst und dem Streben nach Ruhm freier Raum. — Eine so organisirte Gesellschaft heißt Freiheit. Sie ist ein Zustand der Herrenlosigkeit.[1]) Es giebt keine gesetzgebende Gewalt als die Vernunft. Jeden verpflichtet nun seine Ueberzeugung; damit die Wahrheit, die er verkündet, Gesetz werde, muß sie allgemein anerkannt sein. Ein Gesetz anerkennen ist also nichts, als eine wissenschaftliche Deduction annehmen. — So wird einerseits nicht die Regierung der Willkühr, sondern nur die des Gesetzes zugelassen, andrerseits jeder Wille berücksichtigt.

Die Freiheit ist nur die Formel für die Sociabilität; Pflicht und Recht, Pflicht in Beziehung auf uns, Recht in Beziehung auf die Andern, entstehen in uns durch das Bedürfniß. Es ist ein Bedürfniß zu essen und zu trinken, also haben wir das Recht, uns die dazu nöthigen Dinge zu verschaffen, die Pflicht, sie zu gebrauchen; ebenso haben wir ein Bedürfniß zu arbeiten um zu leben, unser Weib zu lieben und von ihr geliebt zu werden, unsere Produkte gegen andere auszutauschen, uns frei unserer Einsicht zu bedienen, von unseres Gleichen geachtet zu werden. Das alles fordert die Freiheit, macht Rechte und Pflichten daraus. Sie ist auch dem Successions- und Testaments-Recht nicht entgegen, nur darf Keiner zwei Erbschaften annehmen, sonst würde die Gleichheit der Theile verletzt. Die Freiheit widerspricht dem auch nicht, daß Jeder sein Bestes

---

[1]) In wörtlicher Uebersetzung sagt Proudhon „Anarchie", ohne die gebräuchliche schlimme Nebenbedeutung.

aus den gleichen Mitteln mache, sie befördert sogar den Ehrgeiz darin.

Den Schlußpunkt dieser Organisation bildet die Vertheilung: Um die Gleichheit unter den Menschen, das Gleichgewicht unter den Nationen zu sichern, muß Ackerbau und Industrie, müssen die Mittelpunkte des Unterrichts und des Handels nach den geographischen und climatischen Verhältnissen jedes Landes, der Art seiner Produkte, dem Charakter und den natürlichen Talenten seiner Einwohner u. s. w. in so gerechten Proportionen vertheilt werden, daß nirgends Mangel oder Ueberfluß der Bevölkerung, Consummation oder Produktion statt findet. Da beginnt die Wissenschaft des Rechts, die Juristen haben die neuen Gesetze auszuarbeiten.

Wie aber diese oberst-richterliche Behörde gebildet werden soll, ohne die von ihm geforderten Bedingungen der Freiheit für einen Theil wenigstens zu verletzen, wie ferner die Richter der einzelnen Völker die sich bei jedem Geburts- und Sterbefall erneuende Vertheilung vornehmen, und die Gleichheit unter den Einzelnen, trotzdem daß Jeder aus seinem Antheil möglichst viel Gewinn ziehen darf, aufrecht erhalten sollen, ohne in die härteste Tyrannei und Ungerechtigkeit zu fallen, das sagt Proudhon freilich nicht. Er kann es nicht verhüten, die Gleichheit, einseitig festgehalten, schlägt stets in ihr Gegentheil um.

So zeigt er die Nichtigkeit der Abstraction überhaupt. Läugnet man die Nothwendigkeit des Rechts an sich, so läßt sich auch kein rechtlich organisirter Zustand construiren. Hobbes überläßt die Rechtsverhältnisse deshalb schlechtweg der Willkühr des Despoten, Rousseau will gar keine existiren lassen, die Socialisten in ihren Constructionen kommen stets auf den Widerspruch hinaus.

Dritte Reihe der Rechtsphilosophie.

Speculative Richtung.

Der Ausgangspunkt alles Rechts, jeder Rechtsphilosophie ist immer die absolute Berechtigung der Person; das Problem

ist nur, wie, wenn mehrere Personen neben einander stehen, ihre gegenseitigen Berechtigungen sich beschränken, und in ihrer Vereinigung die Rechtsverhältnisse gebildet werden.

Schon die erste Reihe fand diese Beschränkung, diese Vereinigung der verschiedenen Personen als in der Natur des Menschen gegründet, faßte seine Natur aber nicht in der Form des Nothwendigen, sondern in der Form (des Triebes) des Zufälligen, mithin Willkührlichen.

Die zweite Reihe gründete daher die Beschränkung auf die Willkühr.

Die dritte Reihe endlich kehrt dahin zurück, in der Natur des Menschen die gegenseitige Beschränkung der Persönlichkeiten zu begründen, faßt die Natur aber nicht mehr empirisch, als Trieb, sondern speculativ, als Begriff; im Begriff des Menschen liegt der Begriff des Rechts.

Leibnitz ist gleichsam der Vorläufer dieser Reihe, er verkündet die Erhabenheit des Rechts, das nur ein Ausfluß aus der Idee der Gerechtigkeit ist, welche das eigenste Wesen, wie Gottes, so des Menschen ausmacht.

Er spricht damit die Begrifflichkeit des Rechts aus, aber in so vager Form, daß sich daraus noch kein System ergiebt.

Kant's Kritik begründet, wie in der allgemeinen Philosophie, so auch im Recht den Idealismus. Seine Philosophie hat zuerst das Apriorische in aller Erkenntniß ausgesondert, und dadurch den Geist von der Außenwelt, die zunächst in ihrem An-sich unerkennbar bleibt, befreit. Völlig über aller Erfahrung treten hier zum ersten Male in der neueren Zeit die reinen Vernunftbegriffe, als Postulate, auf, deren erstes die Freiheit ist. Der Begriff der Freiheit, der theoretisch nicht zu beweisen ist, beweist sich practisch in der Existenz des Rechts. Er erscheint im Gesetz, welches als innere Maxime Moral, als Norm der äußern Handlungen Recht, in der Realisation Staat ist.

Was bei Kant noch negativ in Form des Postulats erscheint, tritt bei Fichte positiv in Form der absoluten Gewißheit auf. Aus dem Ich, welches die absolute Gewißheit ist, wird das Recht abgeleitet.

Wenn aber bei ihm noch das Prinzip der Ichheit, der Allmacht des Willens, welches diese ganze Reihe charakterisirt, sich noch in seiner Abstraction darstellt, so zerlegt es Schelling zuerst in seine Momente, indem er allgemeinen und besondern Willen, Materie und Form der Freiheit trennt. Das Verhältniß beider erscheint bei ihm noch in einem gewissen Schwanken, da bald das eine, bald das andere überwiegt. Auf seiner ersten Stufe stellt er noch den individuellen Willen höher, auf seiner zweiten den allgemeinen.

Hegel hat endlich ihr Verhältniß vollständig entwickelt und vermittelt.

Danach ist bei Fichte der Staat noch unmittelbar die Construirung des Rechts. Schelling ordnet dem Recht zuerst den Staat unter, dann aber diesem das Recht. Hegel coordinirt sie beide.

Die Moral hat schon Fichte als die Uebereinstimmung des Menschen mit sich ganz von der Rechtssphäre gesondert. Auch sie erhält bei Hegel ihre absolute Stellung im System der Philosophie, zwischen Recht und Staat.

Von der reinen Stellung des Rechts ist auch seine innere Ausbildung bedingt.

Leibnitz.

Methodus jurisprudentiae 1677. Monita ad Pufendorfium. Dissertatio V. de actorum publicorum usu. Observationes de principiis juris. 1700. Epistolae ad Kestnerum. 1709.

Er faßt Recht im weitesten Sinn; alle unsere Tugenden, so weit sie Andere angehen, gehören zur Gerechtigkeit. Sie ist der practische Theil der natürlichen Theologie, sie ist die der Weisheit entsprechende Vollkommenheit.

Zur Erkenntniß des Naturrechts genügt allein die Vernunft, denn seine Prinzipien liegen nicht in der göttlichen Willkühr und Macht, sondern in der göttlichen Einsicht und Weisheit. Gott ist nicht seinem Willen nach Urheber des Rechts, sondern seinem Wesen nach. Die Gerechtigkeit ist die Beobachtung gewisser Gesetze der Gleichheit und Proportionalität, die

Bayerische Staatsbibliothek München

nicht weniger in der unveränderlichen Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Prinzipien der Mathematik. Gott ist die Gerechtigkeit; ein Abbild der göttlichen Gerechtigkeit ist die menschliche.[1])

Die schaffende Ursache des Naturrechts ist also das in uns angezündete Licht der Vernunft; sein Gegenstand Alles, was den Andern angeht, und in unserer Freiheit des Handelns liegt, sein Resultat ist das Wohl derer, die es befolgen.

Es hat drei Grade: 1. das eigentliche Recht, dessen Vorschrift: Verletze Niemanden, entsprechend der ausgleichenden Gerechtigkeit und der facultas des Grotius; 2. die Billigkeit, deren Vorschrift: Jedem das Seine, entsprechend der vertheilenden Gerechtigkeit und der aptitudo; 3. die Pietät, deren Vorschrift: lebe rechtschaffen (fromm). Sie geht weiter als die andern Grade, umfaßt auch das Gebot, seine Existenz und seine Sachen nicht zu mißbrauchen. In dieser Stufe ist die Gerechtigkeit die allgemeine, welche alle andern Tugenden enthält.

Indem so das Recht das Wesen des Menschen ausmacht,

---

[1]) Damit ist die Auffassung von Cocceji widerlegt. Samuel Cocceji, de principio juris naturalis unico etc. 1699. So weit hat er philosophisch Recht, daß er für das Naturrecht ein Prinzip verlangt, aus dem Alles mit nothwendiger Consequenz folge, und das verpflichtende Kraft für einen Jeden habe, daß er ferner behauptet, das Grotiussche Prinzip, die Erhaltung der Gesellschaft, sei nicht genügend, denn darin liege höchstens die Forderung des gemeinsamen Wohls und Nutzens, die Menschen könnten aber auf ihren Nutzen verzichten, der Nutzen könne wechseln, und die Gesellschaft auf verschiedene Weise erhalten werden, so weit hat er Recht und könnte in diese Reihe der Philosophie gezählt werden. Wenn er aber die Auflösung darin findet, daß des Schöpfers Wille allein das Geschöpf binden könne, Gottes Gebot daher das Prinzip des Naturrechts sei, so hört er damit auf, Philosoph zu sein. Daß er hinzusetzt, Gott kann nur wollen, was das Vollkommenste ist, weil er selbst die Vollkommenheit, ändert nichts, denn Gott soll ja wieder zu bestimmen haben, worin die Vollkommenheit besteht. Die Philosophie hat es mit dem Gebiet der Vernunft zu thun; einen frei schaltenden Willen Gottes für ihre Untersuchungen als Prinzip aufstellen, hieße diese selbst überflüssig machen.

giebt ihm nicht erst Zwang seine verbindende Kraft, sondern diese liegt schon an sich in ihm. In der Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit handelt der Mensch gerecht.

In diesen Lehren, mit denen Leibnitz an Aristoteles erinnert, erscheint zum erstenmal das Prinzip der speculativen Rechts-Auffassung, aber in allgemeinster Form. Das Recht ist eine für sich bestehende Objectivirung der Vernunft, und liegt im Begriff des Menschen.

Dieser Gedanke wird von Leibnitz aber nur als Behauptung aufgestellt, nicht deducirt.

Thomasius und Wolff lehnen sich an Leibnitz an, aber so, daß sie seine Gedanken herabziehen. Sie wären als bloße Verderber seines Prinzips anzusehen, wenn sie nicht den Fortschritt hätten, daß sie Moral und Recht sondern, und damit die Vorbereitung zu der reinen Scheidung der drei Sphären bilden, zu welcher die neueren speculativen Systeme kommen.

Thomasius.

In den institutiones jurisprudentiae divinae war er noch ein Anhänger des Pufendorfschen Systems, er verwarf sie aber durch die fundamenta juris naturalis 1709, in denen er seine durch Leibnitz entwickelteren Ansichten niederlegte, sich aber mehr auf die allgemeinen Prinzipien beschränkte, als ein neues ausführliches System construirte.

Das Naturrecht im weitern Sinn umfaßt alle moralischen Vorschriften, es begreift auch die Ethik, die Regeln der Rechtschaffenheit [1]) und die Politik, die Regeln der Schicklichkeit. [2])

Das allgemeine Prinzip des Rechts ist: Man muß thun, was das menschliche Leben am längsten und glücklichsten macht, und das Gegentheil vermeiden. Das Glück der Einzelnen und der Gesammtheit ist identisch. Das glücklichste Leben ist das, welches am sanftesten verbracht wird, das meiste Lob verdient, und mit allen Dingen zur Genüge ausgestattet ist. Es erwirbt

[1]) honestum.
[2]) decorum.

kein Lob, wenn es nicht schicklich, ist nicht sanft, wenn es nicht rechtschaffen, kann kein Genüge haben, wenn es nicht gerecht ist. Denn das rechtschaffne Leben bereitet innern Frieden, das schickliche bewirkt, daß Andere uns unterstützen, und unsern äußern Frieden befördern, das gerechte, daß Andere nicht zur Störung des Friedens gereizt werden. Das Prinzip des Rechtschaffenen ist: Was du willst, daß Andere sich thun, thu dir selbst (Mäßigkeit u. s. w); das der Schicklichkeit: Was du willst, daß Andere dir thun, thue ihnen (Wohlthätigkeit u. s. w.); das des Rechts: Was du nicht willst, das dir geschieht, thue Andern nicht. Also störe sie nicht und hindre sie nicht in Ausübung ihres Rechts, schmähe, tödte, raube nicht u. s. w. Die Rechts-Regeln verhindern das größte Uebel, weil aus ihrer Verletzung Krieg entsteht, die der Schicklichkeit das mittlere, weil ohne sie nur die Liebe aufhörte, die der Rechtschaffenheit das geringste, weil ihre Vernachlässigung überhaupt Andern nicht schadet. Dagegen bewirken die Rechts-Regeln auch nur den geringsten Grad des Wohls, weil es nichts nützt, keine Feinde zu haben, wenn sie nicht Freunde sind, die der Schicklichkeit den mittleren, weil sie lehren, wie Freunde zu erwerben, die der Rechtschaffenheit den höchsten, weil sie die Quelle der Thorheit in die der Weisheit verwandeln. Die Thörichtsten sind die Ungerechten, die Weisesten die Rechtschaffenen; nach dem Höchsten muß man streben, mit dem Untersten und Nothwendigsten anfangen.

Das eigentliche Recht erstreckt sich nur auf die äußerlichen Verhältnisse, und kann daher nur zwischen zweien gedacht werden; es erfordert stets einen Zwang. Was der Mensch aus einer innern Verpflichtung thut, thut er als Tugendhafter, als Gerechter nur das, was ihm eine äußere Verpflichtung befiehlt.

Thomasius giebt so schon die Unterschiede zwischen Recht und Moral an, aber ohne sie aus dem Begriff des Rechts abzuleiten. Diesen faßt er nicht in der Tiefe, mit der ihn Leibnitz aufgestellt hat, sondern verseichtigt ihn, und nähert ihn wieder der empirischen Auffassung. Was Leibnitz als Wesen des Menschen ausspricht, faßt er als das glücklichste Leben

desselben; während bei Leibnitz das Wohl des Menschen nur als die natürliche Consequenz der Befolgung des Rechts erscheint, wird es bei ihm Zweck seiner Gebote.

Die vollste Verflachung des Prinzips findet sich bei Wolff.

Christian von Wolff.

Institutiones juris naturae. 1750.

Das allgemeine Prinzip des Naturrechts ist: wir sind zur Ausführung aller Handlungen verpflichtet, welche auf die Vervollkommnung des Menschen abzielen, und umgekehrt.

So weit nun für die aus diesem Grundsatz entspringenden Verpflichtungen ein Zwang vorhanden ist, bilden sie das vollkommene oder eigentliche Recht, so weit nicht mehr, gehören sie zum unvollkommenen.

Damit ist freilich das Prinzip wieder auf das Vollständigste herabgezogen, das Recht ist gleichsam wieder dem Begriff des Menschen entnommen, und hat einen von ihm getrennten Zweck zur Aufgabe erhalten. Zugleich ist aber auch die Scheidung von Recht und Moral auf das Schärfste ausgesprochen.

Erst Kant war es vorbehalten, im Gegensatze dieser in Deutschland allgemein gewordenen Ansicht zum reinen Prinzip, dem Begriff des Menschen, zurückzukehren.

Immanuel Kant.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797.

Kant geht davon aus, daß der Mensch nur seiner selbst gewiß sei, im theoretischen Erkennen also ist er nicht selbstständig, der Gegenstand, auf den es sich bezieht, muß ihm gegeben sein, dagegen im practischen Handeln ist der Mensch absolut und frei.

Die Freiheit ist das Grundprinzip der Kantischen Rechtsphilosophie.

Die Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, ein solcher, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann; er ist deshalb transcendent, d. h. macht keinen Gegenstand unserer theoretischen Erkenntniß aus, und

kann daher nicht für ein constitutives, sondern blos für ein regulatives und zwar negatives Prinzip der speculativen Vernunft gelten. Aber im practischen Gebrauch der Vernunft beweist der Begriff der Freiheit seine Realität durch Grundsätze, welche, als eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen, die Willkühr bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Die Vernunftgesetze der Freiheit überhaupt heißen die moralischen Gesetze; sofern sie die äußeren Handlungen lenken, sind sie juridisch, sofern sie die innern Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, ethisch.

Die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Pflichtgesetz ist die Gesetzmäßigkeit, Legalität, die Uebereinstimmung der Maxime der Handlung mit dem Gesetz ist die Sittlichkeit, Moralität.

Als oberster Grundsatz der ganzen Sittenlehre ergiebt sich daher: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann; die reine Vernunft, d. h. die von sinnlichen Trieben nicht mehr afficirte, kann nur dadurch sich als solche beweisen oder practisch werden, daß sich die Maxime einer jeden Handlung der Bedingung unterwirft, auch als allgemeines Gesetz tauglich zu sein.

Die Vernunftgesetze constituiren nun das Recht, sofern sie (1) das äußere, und zwar practische, Verhältniß einer Person zur andern betreffen, wobei (2) die Willkühr des Einen nicht dem Wunsch oder Bedürfniß des Andern (wie bei der Wohlthätigkeit), sondern wieder seiner Willkühr gegenübersteht, und (3) nicht die Materie der Willkühr, d. h. der Zweck, den etwa ein Jeder mit dem fraglichen Object hat, sondern blos ihre Form berücksichtigt, d. h. nur darauf gesehen wird, ob beider Willkühr als frei betrachtet werden kann.

Das allgemeine Rechtsprinzip ist darnach: Jede Handlung ist recht, nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann.

Nach meiner formellen Freiheit brauche ich mich zwar nicht auf diese Bedingung einzuschränken, nach der Vernunft muß ich es aber, und darf von Andern auch thätlich dazu gezwungen werden. Denn Unrecht ist ein Hinderniß der Freiheit, das Hinderniß des Hindernisses einer Wirkung stimmt mit der Wirkung zusammen, also ist Zwang gegen das Unrecht recht, und mit dem Recht ist die Befugniß verbunden, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen. Das eigentliche, strenge Recht ist daher die Möglichkeit eines äußern Zwanges, der mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann.

Durch einfache Schlußfolgerung ergeben sich so die Charaktere des Rechts aus dem Begriff des Menschen, der Freiheit. Aber bei Kant ist dieser Begriff noch auf einer niederen Stufe; er ist Freiheit der Willkühr. Zudem deducirt auch Kant die Freiheit nicht weiter, sondern stellt sie einfach als Postulat hin; daher kann er auch nur ebenso den Unterschied von Recht und Moral angeben. Er faßt ihn aber tiefer als Thomasius und Wolff. Sie unterscheiden Moral und Recht wie nicht erzwingbare und Zwangs-Handlungen, Kant wie Maxime und Handlung, wie Inneres und Aeußeres. Recht und Moral bleiben so eins, obgleich sie verschieden sind. Zur Moral gehören alle Gesetze der Freiheit, zum Recht, so weit sie äußerliche Handlungen betreffen, und mit Zwang verbunden werden können.[1]) Aus ihnen erwachsen zunächst Pflichten. Sie sind nach dem Inhalt theils innere, theils äußere, theils beziehen sie sich direct nicht auf den Inhalt des Rechts, sondern auf seine Realisation, und gebieten die Eingehung eines Zustandes, in dem Jedem das Seine gesichert ist, d. h. des bürgerlichen Vereins.

[1]) Uneigentlich gehört zum Recht auch die Billigkeit und das Nothrecht. Bei jener fällt der Zwang weg, weil dem Richter die erforderlichen Bedingungen fehlen, nach welchen er bestimmen könnte, wie dem Anspruch genug zu thun wäre. Im Fall des Nothrechts ist die Handlung nicht unsträflich, sondern unstrafbar, weil die ungewisse Strafe nicht so schwer sein kann, als das gewisse Uebel, das die Handlung verhütet. Beide Fälle beruhen auf einer Verwechselung der subjectiven und objectiven Gründe der Rechtsausübung, vor dem Gerichtshof und vor der Vernunft.

Den Pflichten stehen Rechte gegenüber, als Vermögen, Andre zu verpflichten.

Das allgemeine Recht, das Recht an sich, welches angeboren ist, und unabhängig von jedem rechtlichen Act Jedermann von Natur zukommt, ist die Freiheit, welche Kant das innere Mein und Dein nennt. Jedem kommt kraft seiner Menschheit die Freiheit zu, d. h. die Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr, sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann. Sie enthält die Gleichheit, d. h. die Unabhängigkeit, nicht zu Mehrerem von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, so wie die Qualität des Menschen, sein eigner Herr zu sein.

Dieses Eine Recht der Freiheit ist Jedem angeboren, alle übrigen müssen erworben werden. Sie bilden das äußere Mein und Dein.

Aus der Freiheit folgt zunächst, daß Besitz überhaupt existiren muß, und darnach auch, wie er existirt, seine Erwerbsarten.

I. Vom Besitz überhaupt, oder, wie Kant sagt, von der Art, etwas Aeußeres als das Seine zu haben.

Das Rechtlich-Meine heißt, was ich und nur ich gebrauchen kann, dessen Gebrauch durch einen Andern ohne meine Einwilligung mich also verletzt, selbst wenn ich nicht im körperlichen Besitz der Sache bin. Die Möglichkeit, etwas Aeußeres als das Seine zu haben, ist also nur durch die Gedoppeltheit des Besitzes gegeben, daß außer dem physischen Besitz, der Innehabung, auch noch ein intelligibler, blos rechtlicher, möglich ist.

Die Rechtfertigung des empirischen Besitzes liegt im Recht der Person; wenn ich physisch mit einer Sache verbunden bin, und Jemand afficirt sie, so afficirt er zugleich meine Persönlichkeit, meine Freiheit. Dagegen der intelligible Besitz gründet sich blos auf das Postulat, daß die Person ihre Freiheit im Besitz der vernunftlosen Dinge manifestiren müsse, oder: daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Aeußere das Seine von Jemandem werden könne, und dies kann nur durch nicht-physischen Besitz geschehen.

Die gegenseitige Verbindlichkeit, den Besitz des Andern nicht zu verletzen, kann nur unter einem collectiv-allgemeinen Willen sicher gestellt werden; das Mein und Dein geht zwar diesem Zustand vorher, aber nur als ein provisorisches.

II. Von den Erwerbsarten des Besitzes, oder von der Art, etwas Aeußeres zu erwerben. Ich erwerbe Etwas, wenn ich es Mein mache. Mein ist, was ich nach dem Gesetz der äußern Freiheit in meine Gewalt bringe, wovon ich Gebrauch zu machen Vermögen habe, und will (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens), daß es mein sein solle.

Nach der Form oder der Erwerbungsart ist das äußere Mein oder Dein ein Sachenrecht, ein persönliches Recht oder ein dinglich-persönliches Recht.

1. Das Sachenrecht. Der Boden als die Substanz ist der erste Gegenstand der Erwerbung. Jeder Boden kann ursprünglich erworben werden nach dem Postulat, daß alles Aeußere das Seine von Jemandem werden solle; nun aber sind alle Menschen ursprünglich im rechtmäßigen Besitz des Bodens, denn sie haben ein Recht, da zu sein, wohin die Natur sie gesetzt hat, und diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, die aber nur als ein apriorischer, practischer Vernunftbegriff, nicht als jemals wirklich vorhanden erweislich ist, bildet den Titel der Erwerbung, die Erwerbungsart liegt in der Besitznahme, verbunden mit dem Willen, den äußern Gegenstand als den seinen zu haben. Die Besitznahme giebt nur ein Recht als die erste. Sie geschieht durch einseitigen Willen, durch Bemächtigung. Damit diese die Andern verbinde, ist ein allseitiger Wille nöthig. Der Vernunfttitel der Erwerbung kann also nur in der Idee eines apriori vereinigten Willens Aller liegen; durch ihn wird die provisorische Erwerbung erst peremtorisch. Aber schon der provisorische Besitz hat Effekt, weil die Errichtung der, ihn garantirenden, bürgerlichen Gesellschaft auf Pflicht gegründet, also nothwendig ist. — Was erworben wird, ist nichts als der intelligible Besitz, denn nach Abstraction von den sinnlichen Bedingungen des Besitzes bleibt nur das Verhältniß einer Person zu den übrigen Personen, diese alle durch den

Willen jener, soweit er dem Axiom der Freiheit gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sache zu verbinden. Uebrigens ist nur ein äußerer Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemandem sein kann, Eigenthum, also stets nur eine körperliche Sache; ein Mensch ist weder Eigenthum seiner selbst, noch eines Andern.

2. Das persönliche Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern, als das Vermögen, sie durch die meine zu einer gewissen That zu bestimmen. Es kann nach dem Prinzip der gegenseitigen Freiheit nie eigenmächtig erworben werden. Jeder Act der vereinigten Willkühr zweier Personen, wodurch das Seine des Einen auf den Andern übertragen wird, heißt Vertrag. Der Vertrag besteht aus den beiden Acten des Versprechens und der Annahme. Es gehört zum Vertrage, daß der Wille Beider vereinigt sei, es wird also das Zugleich jener beiden Acte erfordert. Das kann nun freilich nie dargestellt werden, was aber auch nicht erforderlich, da das Verhältniß (als rechtliches) ein intellectuelles ist. Daß das Versprechen zu halten, bedarf keines weitern Beweises; sein Beweis liegt in der Deduction des Erwerbes durch Vertrag.

Die Eintheilung der Verträge ergiebt sich aus ihrer nothwendigen Folge, dem Erwerb. Je nachdem dieser einseitig oder wechselseitig ist, sind sie: 1. wohlthätig (Aufbewahrung, Verleihung, Verschenkung), 2. lästig (Veräußerung, Verdingung). Der Erwerb ist nun zwar objectiv nothwendige Folge, daß er aber physisch erfolge, dafür liegt im Versprechen noch keine Sicherheit; um die Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrages zu ergänzen, kommen 3. noch die Zusicherungs-Verträge hinzu (Pfand, Bürgschaft).

3. Das dinglich-persönliche Recht. Es ist das Recht des Besitzes eines äußern Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. Der Erwerb desselben geschieht durch das Gesetz. Zu ihm rechnet nun Kant die Ehe, elterliche und hausherrliche Gewalt. Der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. Die Ehe ist die Verbindung zweier Personen verschie-

denen Geschlechts zum lebenswierigen, wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. Einer giebt sich dem Andern zum Genuß, also als Sache, hin, verletzt so sein Recht der Menschheit, die Persönlichkeit, gewinnt sie aber dadurch wieder, daß der Andere dasselbe thut. — Aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft gewinnen die Kinder als Personen, weil sie ohne ihren Willen von den Eltern auf die Welt gesetzt sind, das Recht, von den Eltern versorgt zu werden, so wie diese dadurch das Recht zur Beherrschung und Bildung des Kindes erwerben.

Mit diesen dinglich-persönlichen Rechten schließt Kant eigentlich schon sein Rechtssystem, nachträglich behandelt er als ideale Erwerbungen, d. h. solche, die keine Causalität in der Zeit enthalten, also eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde haben, die Ersitzung, Beerbung, und den Anspruch, den guten Namen Jemandes nach seinem Tode zu schützen. Bei ihnen ist der Erwerbact nicht empirisch, sondern das Subject erwirbt von einem Andern, der entweder noch nicht ist (d. h. von dem man blos die Möglichkeit annimmt, daß er sei), oder eben aufhört zu sein, oder nicht mehr ist.

Der rechtliche Zustand muß nun die Bedingungen enthalten, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann; das formale Prinzip der Möglichkeit desselben ist die öffentliche Gerechtigkeit, d. h. die durch einen Gerichtshof ausgeübte. Ein solcher Zustand heißt auch der bürgerliche, sein Gegensatz der natürliche. Die Materie des Rechts ist bei beiden dieselbe, der bürgerliche enthält nicht andere Pflichten als jener. Seine ihm eigenthümlichen Gesetze betreffen daher blos die rechtliche Form des Beisammenseins, die Verfassung, sind nur insofern als öffentliche zu denken. Aus dem Recht im natürlichen Zustand folgt das Postulat, in den bürgerlichen zu treten, das Recht fordert von sich selbst seine Existenz. Keiner ist verbunden, das Recht des Andern zu achten, wenn er selbst nicht gesichert ist. Wenn die Menschen im natürlichen Zustande leben, ist es nicht unrecht, daß sie ihre Freiheit gegenseitig verletzen, sondern daß sie nicht aus dem natürlichen in den bürgerlichen Zustand eintreten.

Kant beginnt also (wenn auch noch in roher Form, durch Definitionen u. dgl.) unmittelbar aus dem Begriff des Rechts alle Rechts-Verhältnisse zu deduciren. Im Begriff des Rechts liegt auch schon, daß es realisirt werde, und es besteht nur in seiner Realisation. [1]) Der Staat ist nur diese Realisation. Das Recht ist das Innere des Staats, wie die Moral das Innere des Rechts. So sind bei Kant noch alle drei Gebiete eins, verschiedene Gestaltungen desselben Inhalts.

Johann Gottlieb Fichte.

Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. 1796.

Schon Kant hatte das Ich als das einzig Wahre angenommen, er hatte aber die Objecte außer ihm stehen lassen; Fichte construirte die ganze Welt aus dem Ich heraus.

Bei Kant war die Freiheit nur Postulat, bei Fichte wird sie aus dem Ich deducirt.

Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben; denn Thätigkeit ist die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins, und Selbstbewußtsein kommt dem Vernunftwesen nach seinem Begriff zu. Das Wollen ist der eigentliche Charakter der Vernunft, das Ich ist nichts als seine That, sein Produkt. Das Ich macht durch sein Handeln das Object, die Form seines Handelns ist selbst das Object.

Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich. Alles ist nämlich für ein Ich, und also durch das Ich. Das Ich kann aber nur ein Endliches setzen, muß mithin eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit, muß eine Welt außer sich setzen. Zugleich bestimmt es die Sinnenwelt, d. h. giebt ihr gewisse unveränderliche und allgemeine Merkmale.

---

[1]) Darin liegt der Haupt-Unterschied zwischen Kant und Locke. Beide haben das negative Prinzip der Freiheit; Kant faßt es spekulativ, bedarf deshalb keines Triebes zur Realisation des Rechts.

Das endliche Vernunftwesen kann sich keine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben, ohne sie auch Andern zuzuschreiben, d. h. ohne auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen; denn das vernünftige Wesen kann sich, d. h. sein Handeln, nicht setzen, ohne Aufforderung zum freien Handeln, und als Ursache dieser Aufforderung kann es nur ein vernünftiges Wesen außer sich annehmen. Das Subject nämlich muß die an es geschehende Aufforderung begreifen können; das ist durch seine Vernunft und Freiheit bedingt; die Ursache, welche sich an diese wendet, muß also den Begriff von Vernunft und Freiheit haben, also selbst ein vernünftiges Wesen sein. Der Begriff des Menschen ist nicht der eines Einzelnen, sondern einer Gattung; Wechselwirkung durch Begriffe macht sein Wesen aus. Ist ein Mensch, ist eine Welt nöthig, und zwar eine solche, wie die unsrige, mit vernunftlosen Objecten und vernünftigen Wesen.

Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich als mit denselben in einem bestimmten Verhältniß stehend, zu setzen. Das Verhältniß freier Wesen zu einander ist das Verhältniß einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Ich kann einem bestimmten Vernunftwesen nur insofern zumuthen, mich für ein vernünftiges Wesen anzuerkennen, inwiefern ich es selbst als solches behandle, und ich muß allen vernünftigen Wesen außer mir immer anmuthen, mich für ein solches anzuerkennen. Ich setze mich als Individuum im Gegensatz von C dadurch, daß ich mir ausschließend eine Sphäre für meine freie Wahl zuschreibe, die ich ihm abspreche, ich setze mich als vernünftiges Wesen im Gegensatz von C dadurch, daß ich auch ihm Vernunft und Freiheit zuschreibe; das thue ich aber dem zu Folge, daß er nach meiner Annahme auch in seiner Wahl der Sphäre seiner Freiheit, auf meine freie Wahl Bedacht genommen, mich also wenigstens problematisch anerkannt hat. Ich muß den Andern als vernünftiges Wesen behandeln (denn nur im Handeln liegt ein gemeingültiges Anerkennen), so gewiß ich mich als vernünftiges Individuum ihm gegenübersetze; daher ist

er nun auch durch seine problematische Aeußerung gebunden, mich kategorisch anzuerkennen, und zwar auch gemeingültig. So ist der Begriff der Individualität ein Wechselbegriff, d. h. bedingt durch ein anderes und zwar gleiches Denken. In ihrem Begriff liegt eine Gemeinschaft; die weitern Folgerungen des Begriffs hängen also nicht mehr von mir allein ab, sondern auch von dem mit mir in Gemeinschaft Getretenen. Wir sind beide durch unsere Existenz an einander gebunden und mit einander verbunden. Es muß deshalb ein uns gemeinschaftliches Gesetz geben, und zwar im Charakter unserer Gemeinschaft, d. h. der Vernünftigkeit, und ihr Gesetz über die Folgerung heißt Einstimmigkeit mit sich selbst oder Consequenz (wissenschaftlich aufgestellt in der Logik). Die Vereinigung der Begriffe und die fortgesetzte Consequenz geschieht aber nur durch Handlungen, und wird nur für Handlungen gefordert. Ich muß also das freie Wesen außer mir in allen Fällen als ein solches anerkennen, d. h. meine Freiheit durch den Begriff seiner Freiheit beschränken. Dieses Verhältniß heißt das Rechtsverhältniß, diese Formel der Rechtssatz.

Damit hat Fichte (im Gegensatz von Kant) den Rechtsbegriff aus der reinen Vernunft, aus dem Ich deducirt. Der Begriff der Individualität ist Bedingung des Selbstbewußtseins, also auch der Begriff des Rechts, der aus dem Begriff der Individualität entsteht. Der Rechtsbegriff liegt im Wesen der Vernunft und kommt deshalb in jedem vernünftigen Wesen vor.

Durch diese Deduktion des Naturrechts hat Fichte denn auch die philosophische Scheidung desselben von der Moral, dem Gesetz der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst, gewonnen. Der Unterschied beider wird nicht mehr in äußerliche, willkührliche Merkmale (äußere und innere, erzwingbare und nicht erzwingbare Pflichten) gesetzt, sondern folgt aus dem Begriff selbst.

Den Rechtsbegriff, den Fichte so deducirt, nimmt er nun aber blos als einen an sich hypothetischen an. Damit ein vernünftiges Wesen zum Selbstbewußtsein komme, ist die Einwirkung eines andern nothwendig; daß aber, wenn das Selbstbewußtsein gesetzt ist, die Einwirkung immer noch fortdauern muß,

ist daraus nicht erweisbar. Wenn eine Gemeinschaft freier Wesen als solcher möglich sein soll, so muß das Rechtsgesetz gelten, die Gemeinschaft selbst ist aber durch den gemeinschaftlichen Willen bedingt, da Keiner ohne den Willen des Andern eine solche Gemeinschaft realisiren kann. Die Anwendbarkeit des Rechtssatzes ist also für den Einzelnen dadurch bedingt, daß auch der Andere sich demselben unterwerfe, wobei es jedoch insofern auch durch sein Nichtgelten gilt, daß es gegen den, der es nicht gelten läßt, zur willkührlichen Behandlung berechtigt.

Die Eingebung der Gemeinschaft des Staates ist also bei Fichte nicht mehr eine juristische (sondern eine moralische) Pflicht, darin findet sich schon eine Andeutung der höhern Auffassung des Staates, als einer Realisation der Sittlichkeit; dabei ist ihm das Recht durch den Staat bedingt, nicht blos in dem Sinne, daß es nur seine Existenz durch ihn findet, also zwar zur Erscheinung in ihm kommt, dagegen dem Gedanken nach vor ihm und außer ihm sich entwickelt, sondern in dem Sinne, daß sich das Recht erst in der bürgerlichen Gesetzgebung, als Recht verschiedener Bürgerklassen wirklich entfaltet.[1])

Die Besonderung der allgemeinen Prinzipien geht nun so vor sich:

Soll die Vernunft in der Sinnenwelt realisirt werden, so muß es möglich sein, daß mehrere vernünftige Wesen als solche, d. h. als freie neben einander bestehen. Dazu muß jedes freie Wesen es sich zum Gesetz machen, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken. Keiner hat also das Recht zu einer Handlung, die die Freiheit und Persönlichkeit des Andern unmöglich macht. Der Inbegriff von dem, was zur Freiheit und Persönlichkeit Jemandes gehört, heißt sein Recht oder seine Urrechte.

Das vernünftige Wesen kann sich nicht als wirksames Individuum setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben.

---

[1]) Darum theilt Fichte sein Naturrecht in: „Naturrecht" und „angewandtes Naturrecht", jenes enthält die Rechtsprinzipien, dieses ihre Entfaltung im Staat.

Der Leib als Person betrachtet muß selbst absolute und letzte Ursache seiner Bestimmung zur Wirksamkeit sein. Aus seiner Bewegung muß die dadurch mögliche Wirkung auf die Sinnenwelt unfehlbar erfolgen. Die zweckmäßige Bestimmung des Leibes, um auf eine Sache zu wirken, folgt erst aus unserer Erkenntniß derselben. Gegen unsere Erkenntniß und also unsere Zwecke kann sich nun die Natur von selbst nicht verändern, sondern nur durch Einwirkung freier Wesen. Wir können aber fordern, daß Alles so bleibe, wie wir es erkannt haben, weil wir darnach unsere Wirksamkeit einrichten. Das ist der Grund des Eigenthums. Der mir bekannte, und meinen Zwecken, sei es auch nur in Gedanken, unterworfene Theil der Sinnenwelt ist ursprünglich, keinesweges in der Gesellschaft, mein Eigenthum. Als ihr Urrecht fordert die Person eine fortdauernde Wechselwirkung zwischen ihrem Leib und der Sinnenwelt, bestimmt und bestimmbar nur durch ihren frei entworfenen Begriff von derselben. Dieses Urrecht umfaßt also: 1. das Recht auf die Fortdauer der Freiheit und Unantastbarkeit unseres Leibes, 2. das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses auf die Sinnenwelt.

Die Urrechte können nun zwar verletzt werden, sollen es aber nach dem Gesetz der gegenseitigen Freiheit nicht. Dieses Gesetz übernehmen die Menschen nur, so weit der Zweck der Gemeinschaft erreichbar ist. Er ist es, wenn auch der Andere sich das Gesetz giebt, sonst brauche ich seine Freiheit nicht zu respektiren. Ich selbst denke mich unter dem Gesetz überhaupt, habe insofern ein Recht, nicht aber für den Fall, daß jener es nicht beobachtet, und ich habe insofern ein Zwangsrecht. Dies tritt also ein, wenn eine Person die Urrechte des Andern verletzt. Es gilt nur, soweit sich der Andere dem Gesetz nicht unterwirft; ob das der Fall, könnte nur das Gewissen eines Jeden entscheiden; darum aber ist die Ausübung des Zwangsrechts durch den Beleidigten unmöglich. Doch soll die gegenseitige Sicherheit nicht von dem Zufall abhängen, ob Alle die Verabredung des rechtlichen Zustandes halten wollen, sondern von einer, der mechanischen, gleichenden Nothwendigkeit. Das

wird durch die Einrichtung erreicht, daß aus dem Wollen jedes unrechtmäßigen Zweckes stets das Gegentheil folgt, der rechtswidrige Wille sich selbst vernichtet. Solche Anstalt heißt ein Zwangsgesetz. Es ist ein Recht vorhanden, solche Anstalt zu treffen, denn gegenseitige Freiheit und Sicherheit sollen zu Folge des Rechtsgesetzes herrschen.

Wie also das Zwangsrecht außer dem Staat und ohne positives Gesetz unmöglich ist, ist es auch ein eigentliches Naturrecht. Die Möglichkeit der gegenseitigen Gestattung der Freiheit beruht auf der Sicherung. Zu ihrer Sicherung müssen die Menschen ihre Macht in die Hände eines Dritten niederlegen, dem sie trauen. Die Unterwerfung unter einen Fremden wäre aber dem Zweck widersprechend, und damit unmöglich, wenn nicht Jedem dabei seine ganze Freiheit garantirt ist. Er muß über diese Bedingung selbst urtheilen können, sich also mit vollkommener Freiheit unterwerfen. Die Normen der künftigen Rechtsurtheile, die Gesetze, müssen ihm darum zur Prüfung vorgelegt werden. Nur an den nothwendigen Willen des Gesetzes kann man seine Macht und sein Rechtsurtheil veräußern, nicht an einen freien, veränderlichen Willen. Das Einzige überhaupt, worüber der Wille freier Wesen sich vereinigt, ist das Recht, und zwar in Anwendung auf sie, ihr positives Recht. Die Aufgabe des Staatsrechts ist nur, einen Willen zu finden, der unmöglich je ein anderer sein kann, als der gemeinsame Wille, oder in dem Privatwillen und gemeinsamer vereinigt ist. Durch eine solche Vereinigung erhält Jeder seine Freiheit, indem er sie aufgiebt, und durch die Realisation der Freiheit wird die Herrschaft des Rechts realisirt.

Im Staat entfaltet sich nun ein reelles Naturrecht als bürgerliche Gesetzgebung.

Leben zu können ist das absolut unveräußerliche Eigenthum aller Menschen; darum ist Jedem eine gewisse Sphäre der Objecte zum Gebrauch zugestanden worden. Die Garantie der Erreichung dieses letzten Zweckes ist der Geist jedes Eigenthumsvertrages. Jeder soll von seiner Arbeit leben können. Kann er das nicht, so ist ihm das schlechthin Seinige nicht ge-

lassen, der Vertrag ist aufgehoben, und er nicht mehr verbunden, der Andern Eigenthum anzuerkennen; darum müssen Alle von dem Ihrigen abgeben, bis er leben kann. Zum Eigenthumsvertrage gehört also auch, daß Alle Allen d. h. dem Ganzen anzeigen, wovon sie leben wollen, und Alle Jedem diese Beschäftigung erlauben. So wird Keiner Staatsbürger, ohne Bürger einer gewissen Klasse zu sein. Der Staat sondert die verschiedenen Klassen, und giebt jeder ihre Rechte. Der Landbauer hat auf den Grund und Boden nur das Recht, daß er allein auf ihm Produkte bauen darf, aber nur an diesen gehört ihm auch die Substanz. Die Künstler haben das ausschließliche Recht, gewisse Dinge auf gewisse Weise zu bearbeiten. Die Besorgung des Tausches gehört dem Kaufmannsstand an. Die Tauschverträge stehen unter Garantie des Staats, und er hat also auch Gesetze darüber zu geben, welche gültig sein sollen, welche nicht.

In der Construction dieses sogenannten reellen Naturrechts liegt sogar schon ein Uebergriff des Staats. Im Allgemeinen aber ist auch bei Fichte noch der Staat die Realisation des Rechtsbegriffs, wenn auch die Pflicht zur Eingehung desselben aus etwas Höherm als dem Rechtsbegriff folgt, und dessen Entwickelung erst im Staat vor sich geht. Fichte bildet aber gleichsam den Uebergang zur Absolutheit des Staates.

Auch faßt er schon die Verhältnisse der Familie nicht mehr als blos rechtliche. Die Ehe ist ihm ein durch Natur und Vernunft bestimmtes Verhältniß, nicht ein blos juridisches; Gesetze sind über dieses moralische Verhältniß der Herzen nicht zu geben, denn ein Streit zwischen den Gatten ist unmöglich, im Streit liegt schon von selbst die Trennung. Auch das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist nicht durch den Rechtsbegriff, sondern durch Natur und Sittlichkeit bestimmt.

Bei Fichte ist die Ichheit, der Willen, aus dem er das Recht construirt, unterschieds- und gegensatz-los. Jetzt muß er sich in seine Momente zerlegen, damit aus ihrer Sonderung die Scheidung von Recht und Staat sich ergebe.

Schelling.

Die erste Stufe bei ihm bildet die Neue Deduction des Naturrechts 1796 und 1797 und das System des transscendentalen Idealismus 1800, die zweite die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium 1803.

Alle Betrachtungen Schellings drehen sich um das Verhältniß von allgemeinem und individuellem Willen; die erste Stufe geht von diesem, die zweite von jenem aus.

A. Erste Stufe.

Ich soll das Object mit mir identisch denken, mein Streben ist: sei absolut-frei. Die Natur setzt mir nur physischen, nicht moralischen Widerstand entgegen; da ich aber in einer Welt von moralischen Wesen lebe, von denen alle Andern dasselbe Streben und dieselbe Freiheit haben, so ist im empirischen Streben meine Freiheit der aller Andern entgegengesetzt. Durch diesen Gegensatz werde ich erst Individuum. Jedes Individuum muß nun seine Freiheit überhaupt behaupten, was nur durch Verzicht auf seine empirische Freiheit möglich ist. Das allgemeine Wollen aller moralischen Wesen schränkt das empirische jedes einzelnen Individuums ein. Unter der allgemeinen Sphäre der Moral steht daher von einander getrennt die der Ethik und des Rechts, die Ethik, welche den allgemeinen Willen gegen den besonderen, die Materie des Willens gegen die Form, das Recht, welches den besondern gegen den allgemeinen, die Form gegen die Materie, geltend macht.

Der allgemeine Wille wird also vom individuellen und umgekehrt bedingt. Was den allgemeinen Willen bedingt, ist die Form des individuellen; mithin ist näher die Materie des allgemeinen Willens durch die Form des individuellen eingeschränkt. Form des Willens ist Freiheit, Materie Moralität; also ist die Moralität von der Freiheit abhängig, d. h. nur soweit ich frei sein will, soll ich moralisch sein. Andrerseits ist der individuelle Wille nur insofern absolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen eingeschränkt ist; und das höchste ethische Gebot ist: handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei.

Ich kann mich aber dem allgemeinen Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen behaupte, weil jener durch diesen bedingt ist. Ich behaupte nun den individuellen Willen 1. gegen den allgemeinen in seiner Form; 2. gegen den individuellen, indem ich mir den allgemeinen Willen als Gesetz auflege, damit mein Wille jedem andern Gesetz sei; 3. gegen die Sphäre des Nicht-Willens, die Natur,[1]) indem mein Wille sich dem allgemeinen unterwirft, damit seinem Wollen überhaupt kein anderes entgegen gesetzt sei, damit er absolute Macht werde. Der Ethik, demjenigen Theil der Moral, welcher die Allgemeinheit des Willens der Materie nach fordert, steht also das Recht gegenüber, welches die Individualität des Willens der Form nach fordert. Pflicht ist Alles, was der Materie des Willens gemäß ist, Recht, was der Form desselben; die Wissenschaft des Rechts existirt nur im Gegensatz gegen die Pflicht. Die Ethik will den individuellen Willen mit dem allgemeinen, das Recht den allgemeinen mit dem individuellen identisch machen.

Aus demselben Gegensatz von Form und Materie des Willens deducirt Schelling nun die ursprünglichen Rechte im Einzelnen.

Ich darf Alles, wodurch ich das Dürfen der Form nach behaupte; aus dem unmittelbaren Recht auf die Form des Willens habe ich ein mittelbares an die Materie. 1. Gegen den allgemeinen Willen habe ich also ein Recht auf die Selbstheit des Willens auch der Materie nach, insofern ich dadurch mein Recht auf Selbstheit des Willens auch der Form nach behaupte. 2. Gegen den individuellen Willen habe ich auch direkt ein Recht auf die Materie meines Willens. Zwei individuelle sich widerstreitende Willen können nun nie beide gesetzmäßig sein, da das Gesetz des allgemeinen Willens verlangt, zu wollen, was alle moralische Wesen wollen. a. Beide sind der Materie nach gesetzwidrig. Sind sie es beide auch der Form nach, so haben sie wechselseitig ein Recht gegen einander. Ist es blos einer der

[1]) Merkwürdigerweise nennt Schelling das „Willen überhaupt."

Form nach, so wird er durch den andern schlechtweg aufgehoben. An die Materie des individuellen Willens kann also nie ein individueller Wille das Recht des allgemeinen exequiren; vielmehr habe ich auf meinen materiell gesetzwidrigen Willen ein Recht gegen jeden andern formell gesetzwidrigen Willen. b. Ist blos einer von beiden der Materie nach gesetzwidrig, so behauptet sich der Andere dagegen, nicht, weil er material, sondern soweit er formal gesetzmäßig ist. — 3. Gegen die Sphäre des Nichtwillens wird mein Wille zur absoluten, unbeschränkten Macht, im Gebiet der Natur hört alles Wollen auf. — Also im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen habe ich das Recht der moralischen Freiheit, im Gegensatz gegen den individuellen das Recht der formalen Gleichheit, im Gegensatz gegen Nicht-Willen, ein Recht auf alle Objecte, ein eigentliches Naturrecht.

Die Selbstheit des Willens wird aufgehoben, sobald die Form des Willens (die Freiheit) durch die Materie desselben bedingt ist. Zwang heißt die Form von Jemandes Willen durch die Materie bedingen. Zur Behauptung der Selbstheit des Willens bin ich aber berechtigt, dem Zwang steht also Zwang entgegen, und mein Recht im Gegensatz gegen fremdes wird Zwangsrecht. Dem allgemeinen Willen steht, weil er durch den individuellen bedingt ist, auch an die Materie dieses kein Zwangsrecht zu. Individueller Wille kann nur im Gegensatz von individuellem aufgehoben werden. Die Form des Willens ist aber überall identisch, hebt also der Wille eines Individuums die Form meines Willens auf, so hebt es auch die seines Willens auf. Mit Aufhebung der Identität mit mir wird er mir Object, Naturwesen. Insofern also das Recht zum Zwangsrecht wird, zerstört es sich selbst und seine Erhaltung ruht auf der physischen Uebermacht. Das Naturrecht führt so zu dem Problem, die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen.

Damit schließt die Neue Deduction des Naturrechts. Der transscendentale Idealismus findet die Lösung des Problems in der Construction des Staats.

Auf dieser ersten Stufe erscheint also der Staat noch blos

als Realisation des Rechts. Auf der zweiten dagegen wird er wie im Alterthum als künstlerischer Organismus gefaßt, in dem das Recht nur eine untergeordnete Stellung einnimmt.

B. Zweite Stufe.

Das Privatrecht (d. h. das Recht) hat abgesondert von dem öffentlichen keine Absolutheit, ist an sich kein Ausdruck von Ideen. Nur der Staat ist das Absolute. In ihm muß Alles aufgehen, das Besondere und Allgemeine muß eins sein. So kann der Staat auch nicht eines Zweckes halber da sein; die Seite desselben, welche nur auf Sicherstellung der Rechte geht, ist die blos negative. Er muß als das Bild des absoluten Lebens dargestellt werden, dann wird er von selbst alle Zwecke erfüllen.

Der Gegensatz, der in diesen beiden Stufen liegt, kommt erst bei Hegel zur völligen Versöhnung.

Hegel.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821.

Hegel definirt den Geist als Freiheit; der Geist muß practisch werden, d. h. Wille; der Wille ist der Ausgangspunt des Rechts. Jedes Dasein, jede Gestaltung des freien Willens nennt Hegel (nur um eine allgemeine Bezeichnung zu haben) Recht, das eigentliche Recht ist ihm aber nur das abstracte Recht. Die Gestaltungen des Willens sind nämlich dreifach (in jeder aber ist wieder die Totalität des Willens) nach den drei Momenten des Willens.

Der Wille ist zunächst 1. ganz unbestimmt, abstrahirt von allen Schranken, ist die bloße Allgemeinheit; er hat so unbegrenzte Wahl, ist als Willkühr, als Befugniß. 2. Durch die Wahl eines Gegenstandes, eines Inhalts wird der Wille bestimmt, er wird so Besonderung des Ich. 3. Der Wille fühlt sich trotz seiner Besonderung in der Allgemeinheit, weiß, daß diese Bestimmtheit nur die seinige, für ihn nur eine Möglichkeit ist, heißt in dieser Vereinigung der beiden vorigen Momente Einzelnheit.

Diesen drei Momenten des Willens entsprechen auch für

die Gestaltung des Willens gleichsam drei Substrate: die gleichgültigen äußerlichen Verhältnisse der Individuen unter und gegen einander, das Innere oder das Gewissen, und die höheren Verhältnisse unter den Menschen, in denen er nicht blos Befugnisse hat, sondern wo die Pflicht zugleich Recht ist, Familie, Staat. Das sind die drei Gebiete des Rechts, der Moral und der Sittlichkeit.[1])

So gewinnt Hegel, von dem Geist ausgehend, die vernunftgemäße Scheidung der so lang streitenden und bestrittenen Disciplinen. Für sie alle ist der Wille Prinzip, und doch sind sie alle unabhängig von einander. Der einzelne Wille, die Persönlichkeit, und der allgemeine sind Momente eines Begriffs, ebenso die Persönlichkeit in ihren Beziehungen nach Außen und für sich in ihrer Besonderheit.

Nach der Entwickelung in der Idee ist das Recht das Erste, aber nur als die niedrigste Stufe, es ist darum nicht das Prinzip des Staats; dieser entwickelt sich nach eigenen Prinzipien, wie auch wieder das Recht philosophisch sich unabhängig von dem Staat entfaltet. Die Entwickelung in der Idee und die Gestaltung in der Zeit brauchen aber nicht zusammenfallen, das Recht kann erst durch den Staat zur Erscheinung kommen.[2])

In der Sphäre des Rechts ist der Wille blos als einzelner Wille eines Subjects, als einfache Einzelnheit. Das Subject ist insofern Person. In der Persönlichkeit liegt, daß von ihren Trieben, Zwecken und allem sie innerlich und äußerlich Hemmenden und Beschränkenden abgesehen wird, und sie blos als freie Unendlichkeit gilt. Die Persönlichkeit macht die Rechtsfähigkeit aus, sie ist die Grundlage des abstracten oder formellen Rechts, dessen Gebot daher ist: sei eine Person und respectire die andern als Personen. Aus dem Begriff der Persön-

---

[1]) Der Ausdruck Sittlichkeit ist in gewisser Beziehung willkührlich, da er sonst mit Moral gleichbedeutend gebraucht wird. Er bezeichnet eben die objectivirte Moral.

[2]) Daß Hegel den Staat nicht unter dem Begriff Recht mitbegreift, wie der eine Titel seines Buches vermuthen lassen könnte, beweist der zweite: Naturrecht und Staatswissenschaft.

lichkeit, da der Inhalt ihrer Entschließungen ein gleichgültiger ist, geht hervor, daß die rechtliche Bestimmung für sie nur eine Erlaubniß oder Befugniß, das Recht also nur eine Möglichkeit sein soll. Die Nothwendigkeit des Rechts kann sich daher auch nur auf das Negative beziehen, die Persönlichkeit nicht zu verletzen, und im Grunde giebt es nur Rechtsverbot. Die Persönlichkeit verhält sich gegen die objective Natur als eigner Wille, die Natur sich gegen sie als beschränkend; diese Beschränkung ist wegen der Unendlichkeit der Persönlichkeit widersprechend und darum nichtig; in ihrer Aufhebung bethätigt sich die Persönlichkeit.

Das sind die Fundamente des Rechts. Danach theilt Hegel das Recht ein in: 1. den Besitz und Eigenthum, 2. Vertrag, 3. Unrecht und Verbrechen.[1])

1. Das Eigenthum. Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben; das, was diese Sphäre ausmachen kann, muß ein von ihm Verschiedenes, ein Aeußerliches, eine Sache sein. Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, sie zu dem Ihrigen zu machen; darin liegt das absolute Zueignungsrecht der Person. Daß Ich etwas in meiner äußern Gewalt habe, macht den Besitz aus, daß Ich

---

[1]) Ein Recht der Persönlichkeit an sich (wozu auch die sogenannten status-Rechte gehören würden) will Hegel nicht zulassen, denn das Recht der Persönlichkeit zeige sich sogleich in dem Recht auf die Sachen. Damit ist aber nicht bewiesen, daß das Recht der Persönlichkeit an sich nicht auch seine Gestaltung habe. Jede Stufe erscheint in der höheren; aber in der höheren einbegriffen, muß sie doch auch ihre eigne Gestaltung haben. Das abstracte Recht erscheint erst in dem spekulativen, dem Staat, darum hat es doch selbstständige Geltung; ebenso das Eigenthum tritt erst im Vertrage d. h. im Verkehr, der Berührung mehrerer Personen, hervor; bei einem Menschen auf der Erde könnte von Eigenthum nicht die Rede sein; also müßte man auch das Eigenthum nicht als besondere Stufe annehmen, sondern gleich zum Vertrage kommen (als in dem das Eigenthum enthalten sei). Folgende Eintheilung wäre vorzuziehen: 1. Recht der Persönlichkeit an sich, 2. Eigenthum, 3. Vertrag und als dessen negative Seite Unrecht.

mir in diesem Besitze als freier Wille gegenständlich und damit erst wirklicher Wille werde, macht das Eigenthum aus.[1]) Das Eigenthum ist nothwendig Privateigenthum (fideikommissarisches Eigenthum also ein Widerspruch), weil darin mein Wille, also der eines Einzelnen, mir objectiv wird. Daß ich überhaupt Eigenthum besitze, ist das Vernünftige; dagegen fällt es der Besonderheit der Talente, äußerer Umstände u. s. w. anheim, ist es eine rechtliche Zufälligkeit, was und wieviel ich besitze. Abstracte Gleichheit kann nur in Bezug auf die Persönlichkeit an sich bestehen, außer ihr liegt Alles, was ihre Aeußerung, den Besitz betrifft, welcher gerade der Boden der Ungleichheit ist.

Weil das Eigenthum nun aber das Dasein, also erkennbare Gestaltung meiner Persönlichkeit, ist,[2]) ist mein blos innerlicher Wille, daß etwas mein sei, nicht hinreichend, die Besitzergreifung ist nöthig, die Form der Subjectivität muß sich zur Objectivität herausarbeiten. Das Eigenthum ist also zunächst a. Besitznahme, insofern der Wille in der Sache, als einem Positiven, sein Dasein hat. b. Die Sache steht der Person gegenüber, ist also ein Negatives gegen sie, muß darum wieder von ihr negirt werden — Gebrauch. c. Der Wille geht aus der Sache wieder in sich (als Willen eines Andern) zurück — Veräußerung; — positives, negatives, unendliches (d. h. in sich zurückgehendes) Urtheil des Willens über die Sache.

a. Die Besitznahme ist theils die unmittelbar körperliche Ergreifung, theils die Formirung, theils die bloße Bezeichnung.

b. Der Gebrauch. Der Wille macht seine Besonderheit, Bedürfniß, Belieben in der Sache gelten, realisirt es durch Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren selbstlose Natur dadurch ihre Bestimmung erfüllt. Die Substanz der Sache ist weiter nichts als diese Selbstlosigkeit (nicht für sich Endzweck zu sein), die im Gebrauch geoffenbart wird; der

---

[1]) Man hat viel darüber gestritten, daß bei Hegel Besitz und Eigenthum zusammenfalle — ohne Grund.

[2]) Weil es das ist, ist es gleichsam die Substanz des Rechts, sein wesentlicher Inhalt, um den sich alles Uebrige dreht. Darum heißt das Eigenthum läugnen, das Recht läugnen.

ganze Gebrauch ist daher die ganze Sache, und es kann also nur ein theilweiser oder temporärer Gebrauch und Besitz (als Möglichkeit des Gebrauchs) vom Eigenthum abgesondert werden (dingliche Rechte). Im Gebrauch selbst ist die Sache eine einzelne, nach ihrer Brauchbarkeit aber quantitativ vergleichbar mit andern Sachen derselben Brauchbarkeit; in dieser Allgemeinheit liegt ihr Werth. Als Eigenthümer der Sachen bin ich es auch von ihrem Werth (nicht so der Lehnsinhaber). Die Aeußerung des Willens nun, durch Benutzung u. dgl. fällt in die Zeit, die Objectivität des Eigenthums ist also die Fortdauer dieses Aeußerns. Ohne diese wird die Sache, als von der Wirklichkeit des Willens verlassen, herrenlos; ich erwerbe und verliere darum durch Verjährung.

c. Die Veräußerung. Das Eigenthum ist nur das Meinige, insofern ich meinen Willen hineinlege; ich kann mich also ihrer entäußern, soweit sie ihrer Natur nach ein Aeußerliches sind. Was aber meine eigenste Persönlichkeit ausmacht, kann ich nicht veräußern, wohl aber einzelne Produktionen meiner körperlichen oder geistigen Geschicklichkeiten.[1])

Das Eigenthum ist Dasein des Willens, in dem Dasein liegt Aeußerlichkeit, Erkennbarkeit, also für Anderes sein. Das Eigenthum ist also Dasein des Willens für den Willen einer andern Person. Das Eigenthum nun nicht mehr vermittelst einer Sache und meines subjectiven Willens zu haben, sondern vermittelst eines andern Willens, und es so im gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrages aus.

2. Der Vertrag. Damit mir mein Wille als daseiend (als in das Eigenthum gelegt) gegenständlich werde, muß ich mein Eigenthum veräußern. Darnach ist mein Wille als entäußerter zugleich ein anderer. Beide Willen sind in der Einheit und doch nicht identisch. Jeder hört auf Eigenthümer zu sein, bleibt

---

[1]) Bei solchen geistigen Produkten bleibe ich, wo das Nachahmen nicht selbst wieder ein Produkt geistiger Geschicklichkeit, sondern nur mechanischer Art ist, trotz der Veräußerung des Exemplars, Eigenthümer der allgemeinen Art und Weise, dergleichen Produkte zu vervielfältigen, darum ist der Nachdruck unerlaubt.

es, und wird es: er will ein und zwar einzelnes Eigenthum aufgeben, ein solches, das des Andern, annehmen, und zwar so will er es, daß das eine Wollen nur zum Entschluß kommt, insofern das andre vorhanden ist. Blos formell ist also der Vertrag, insofern die beiden Einwilligungen, das negative Moment der Entäußerung und das positive der Annahme an die beiden Contrahenten vertheilt sind — Schenkungsvertrag, reell, insofern in Jedem der Beiden die Totalität der Momente ist — Tauschvertrag. Darauf gründet sich denn auch die Eintheilung der Verträge; zu jenen beiden Arten kommt noch als dritte die Vervollständigung des Vertrages durch Verpfändung. — Wie sich nun Eigenthum und Besitz verhalten, als substantielle und äußerliche Seite, so beim Vertrage Uebereinkunft und Leistung.

Im abstracten, unmittelbaren Verhältniß von Personen ist, wie ihr Wille im Vertrage als gemeinsamer gesetzt ist, so auch ihr Wille ein besonderer. Eben weil sie unmittelbare Personen sind, ist es zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden, allgemeinen Willen übereinstimmt. Als verschieden von ihm ist er das Unrecht.

3. Das Unrecht. Im Vertrage stimmt das Recht an sich und sein wesentliches Dasein, der besondere Wille, überein, das Recht an sich erscheint im besondern Willen; diese Erscheinung des Rechts geht im Unrecht zum Schein fort, dem Recht an sich setzt sich der besondere Wille entgegen, so wird er besonderes Recht. Die Wahrheit dieses Scheins ist, daß er nichtig ist, negirt werden muß. Durch den Prozeß dieser Negation zeigt sich das Recht als etwas Geltendes, Wirkliches. Das Recht, das so als ein besonderes die Form des Scheines hat, ist theils an sich Schein (des Rechts) — unbefangenes, bürgerliches Unrecht, theils wird es durch das Subject als Schein gesetzt — Betrug, theils schlechthin als nichtig — Verbrechen.[1])

a. Das bürgerliche Unrecht ist die Sphäre des bürgerlichen

---

[1]) Faßt man Vertrag und Unrecht als einen Haupttheil zusammen, und will dann die Dreitheilung beibehalten, so kann man unterscheiden: Vertrag, bürgerliches Unrecht, Verbrechen.

Rechtsstreites. Die Sache wird aus einem Rechtsgrund angesprochen, das Recht also als das Allgemeine anerkannt, es handelt sich blos um die Subsumtion der Sache unter das Eigenthum des Einen oder des Andern.

b. Der Betrug. Das Recht an sich in seinem Unterschiede vom besondern Recht wird als ein gefordertes und als das Wesentliche bestimmt, aber es bleibt nur gefordertes. Das Allgemeine wird vom besondern Willen zu einem nur Scheinenden herabgesetzt, die Gemeinsamkeit des Willens im Vertrage (bei dem der Betrug meistens vorkommen wird) zu einer nur äußerlichen.

c. Zwang und Verbrechen. Indem mein Wille sich in eine äußerliche Sache legt, kann er auch an ihr ergriffen werden. Er kann in ihr Gewalt leiden, und diese Gewalt zur Bedingung irgend eines Thuns gemacht werden — es kann ihm Zwang angethan werden. Gewalt oder Zwang als Aeußerung eines Willens, die die Aeußerung oder das Dasein eines Willens aufhebt, ist unrechtlich; darum muß er, damit sein Begriff reelle Darstellung erhält, durch Zwang aufgehoben werden. Das abstracte Recht überhaupt ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Dasein meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist. Der Zwang nun, der das Recht als Recht verletzt, ist Verbrechen, er verletzt nicht nur das Besondere, sondern auch das Allgemeine in mir, die Rechtsfähigkeit, er ist die Sphäre des peinlichen Rechts. Die geschehene Verletzung hat eine äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Diese Nichtigkeit muß sich manifestiren. Indem der als besonderer daseiende Wille des Verbrechers aufgehoben wird, wird das Recht wiederhergestellt. Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist an sich gerecht, also auch sein an sich seiender Willen, sein Recht mithin. Die Strafe als Verletzung der Verletzung ist Wiedervergeltung; die Gleichheit darf aber nicht eine specifische sein, sondern bestimmt sich nach dem Werth der Verletzung. So lange die Vergeltung Handlung eines subjectiven Willens ist, ist sie Rache; die Gerechtigkeit des subjectiven Willens ist zufällig, und er für den Andern nur als be-

sonderer. Insofern seine Vergeltung also auch die Handlung eines besondern Willens ist, ist sie eine neue Verletzung. Darin liegt die Forderung einer nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit, und zunächst die Forderung eines Willens, der als besonderer subjectiver Wille das Allgemeine als solches wolle.

Im Unrecht und der Strafe hat sich der Wille in den allgemeinen und den einzelnen, gegen jenen sich auflehnenden, Willen unterschieden, dieser Gegensatz wird aufgehoben, damit kehrt der Wille in sich zurück, wird wirklich, wird für sich. Im Recht ist er seine Persönlichkeit, jetzt hat er seine Persönlichkeit zum Gegenstand, wird Moralität.

So hat Hegel das ganze Rechtsgebäude bis in seine einzelnsten Theile aus dem Begriff des Rechts, dem Willen, abgeleitet. Aus ihm entwickelt er nun auch die andern Gebiete, die Moral und Sittlichkeit.

Im Recht ist der einzelne Wille ohne innere Beziehung auf die andern, Alle stehen in starrer Abgeschlossenheit, blos äußerlich neben einander. Der Wille ist hier abstract, es kommt auf seinen Inhalt nicht an. In der Moral wird er nun concreter, er wird Subjectivität (nicht blos im Verhältniß zur Natur, wie schon im Recht, sondern zum Andern), Besonderheit im Gegensatz zum Allgemeinen. Damit entsteht erst der Gegensatz zwischen dem Einen und dem Andern, das Nebeneinander wird zu einer lebendigen Beziehung. Dieses Gebiet der bloßen Subjectivität im Gegensatz gegen das Objective, das Gebiet der reinen Innerlichkeit ist die Moralität. Im Recht ist Absicht und Zweck gleichgültig, hier erhalten beide ihre Berechtigung. Die Moralität bleibt aber bei dem Widerspruch zwischen dem Innern und der objectiven Welt stehen, bei dem Gegensatz von Gut und Böse; die Tugend an sich fühlt sich einsam und unglücklich. Die Sittlichkeit endlich ist der absolute Sieg des Guten, denn hier findet sich der (in der Moralität) einzelne Wille im Objectiven wieder.

Die reine Aeußerlichkeit der Rechtsverhältnisse verinnerlicht sich in der Moral, die vollständige Vereinigung von Innerm

und Aeußerm ist die Sittlichkeit, da findet der Mensch sein Inneres als Aeußeres wieder, da fühlt er sich selig.

Zu den sittlichen Verhältnissen rechnet Hegel die Familie, die bürgerliche Gesellschaft (wo die Verbindung der selbstständigen Einzelnen zur Allgemeinheit noch mehr formell ist) und den Staat. Die Familie ist die natürliche Gestalt des sittlichen Geistes, wo er also als Empfindung, als Liebe ist. Die Familie tritt in eine Vielheit von Familien auseinander, damit verliert sich die Einheit des sittlichen Geistes, die bürgerliche Gesellschaft ist nicht eine reelle, sondern nur scheinende Gestaltung desselben, sie wird nur durch die Bedürfnisse, die Rechtsverfassung und äußerliche Ordnung zusammengehalten. Der Staat endlich ist die höchste Form wie des sittlichen Geistes, so des Willens überhaupt, er ist die Realisation der Freiheit.

Recht, Staat und Moral, sie alle haben damit ihre Stelle und ihre Unabhängigkeit bekommen. Das Prinzip aber hat sich völlig entwickelt. Der Wille, als die Idee des Rechts, war bei Kant noch ganz der Einzel-Wille, Persönlichkeit, der Staat war noch nur Rechts-Anstalt; auch bei Fichte war der Einzel-Wille, das Ich noch das einzig absolute, wenn auch der Staat das Recht zum Theil beherrschte; bei Schelling riß sich der allgemeine Wille vom einzelnen los, und forderte sogar die Absolutheit für sich; Hegel zeigte, wie der Begriff des Willens weder blos der des einzelnen, noch blos des allgemeinen sei, beide sind sie in ihm enthalten, und entwickeln sich unabhängig von einander.

Die Rechtsphilosophie hat sich vollendet. Hegel hat ihr ihren Rang in der Gesammtheit der menschlichen Wissenschaft angewiesen, sie hat den Platz eingenommen, der ihr bei der Entfaltung der Vernunft zukommt.

Die spekulative Rechtsphilosophie, wie sie durch Hegel ausgebildet ist, beherrscht als Spitze der ganzen Entwickelung unsere Zeit. Man hat viel von einem Gegensatz der philosophischen und historischen Rechtsschule gesprochen; einen solchen Gegensatz giebt es aber gar nicht, oder vielmehr er ist der Ge-

gensatz der philosophischen und der positiven Wissenschaft. Was die positive Wissenschaft allein Philosophisches haben kann, die Methode, Behandlungsart des Rechts, darin stimmt die historische Schule ganz mit der spekulativen Philosophie überein. Ihr Prinzip nämlich ist die organische Entstehung und Entwickelung des Rechts. Das Eigenthümliche der spekulativen Philosophie ist aber gerade, daß Alles organisch aus dem Gedanken sich entwickelt. So ist die sogenannte historische Schule nur eine Ausstrahlung derselben Richtung; sie ist practisch zu gleichem Resultat gekommen, wie Kant und Hegel spekulativ.

Die historische Schule [1]) lehrt folgende Entstehung des Rechts: Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das Recht stets schon einen bestimmteren Charakter, der dem Volk eigenthümlich ist, wie seine Sprache, Sitte und Verfassung. Alles dieses sind nur einzelne Kräfte des einen Volkes; durch die gemeinsame Ueberzeugung, die in allen waltet, werden sie zusammengehalten. Die Jugendzeit der Völker ist arm an Begriffen, durchlebt sie aber desto vollständiger und inniger, darum gehören in ihr die Regeln des Privatrechts zu den Gegenständen des Volksglaubens. Als Körper derselben, das, was sie festhält, dienen dann symbolische Handlungen, gleichsam die Grammatik des Rechts. — Mit der Entwickelung des ganzen Wesens und Charakters des Volkes, mit der Entwickelung jeder andern Lebensrichtung entwickelt sich auch das Recht. Es liegt zuerst im Bewußtsein des ganzen Volkes; bei steigender Cultur, wo sich die Stände scheiden, sondern sich auch die Juristen als eigner Stand ab. Ihrem Bewußtsein fällt das Recht jetzt anheim. So hat das Recht ein doppeltes Leben, als Theil des ganzen Volkslebens (das politische Element), und als besondere Wissenschaft (das technische Element). Nach dem Vorwiegen des einen oder andern Prinzips wird bei demselben Volk zu verschiedenen Zeiten das Recht natürliches oder gelehrtes sein.

---

[1]) Hauptschrift: Savigny, Ueber den Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung, 1814, und neuerdings dessen System des Römischen Rechts. Band I.

Alles Recht entsteht aber so als Gewohnheitsrecht, d. h. erst durch Sitte und Volksglauben, dann durch Jurisprudenz, überall also durch stillwirkende Kräfte, nicht durch des Gesetzgebers Willkühr.

Indem die historische Schule nach dieser Ansicht über die Entstehung des Rechts das positive Recht behandelte, verfuhr sie gerade im Geiste der spekulativen Philosophie, denn auch diese will im Praktischen eine gedankengemäße Gestaltung des Vorhandenen. Der Streit entstand erst, als die Einen auf das Gedankengemäße, die Andern auf das Vorhandene besonderes Gewicht legten. Darin aber, daß man auch auf dem Wege des Positiven zum Resultat der Philosophie kommt, zeigt sich recht ihre Wahrheit, und unsere Zeit erfüllt so ihre Aufgabe, sich mit ihr zu durchdringen, und sie praktisch zu machen.

Um ihre Kraft zu beweisen, muß die Philosophie auch ihre Widersprüche überwinden, und ihre Reaction gegen die Reactionen ist ihre Bethätigung. So hat sich jetzt im Gegensatz gegen alle Philosophie die christliche Richtung ausgebildet,[1]) welche in Gebieten, wo die Vernunft entscheiden sollte, sich an den Glauben wendet, und in ihm die Stütze ihrer Ansichten findet.

Die Stahl'sche Lehre ist diese:

Alles, was da ist, ist eine Reproduktion des göttlichen Wesens, und muß deshalb auch eine Analogie zu ihm haben. Die Grundlagen der Rechtslehre sind deshalb nicht blos philosophisch, sie sind theologisch-philosophisch. Ethik überhaupt sind Gesetze für den menschlichen Willen, umfaßt mithin Religion, Moral, Recht. Näher nun ist die Sittlichkeit oder Moral die Vollendung des Menschen in ihm selbst, die Offenbarung des göttlichen Wesens in ihm, die Religion dagegen das Band des Menschen zu Gott. Wie es nun für den einzelnen Menschen ein Urbild in Gott giebt, das ihm zum Ethos wird, so auch

---

[1]) Ihr bedeutendster Repräsentant ist Stahl, Philosophie des Rechts; von dem Bande, der die eigentliche Rechtslehre enthält, ist 1845 die zweite Auflage erschienen. Zu dieser Richtung gehört auch Roßbach, die Epochen der Rechtsphilosophie.

für die Gemeinexistenz der Menschen als solche; darnach ist das Ethos subjectiv oder objectiv. Auch die Gemeinexistenz der Menschen soll einmal Gott geeinigt, insofern ist sie Gottesgemeinde, dann in ihr selbst vollendet sein, insofern ist sie die sittliche Welt. Die Gottesgemeinde, als trennbar von der Heiligung des Einzelnen ist Kirche, die sittliche Welt, getrennt von der individuellen Moral, ist bürgerliche Ordnung, d. h. Recht und Staat. Das Recht gewinnt man nämlich folgendermaßen: Das objective und subjective Ethos sollen zwar im Verhältniß der Durchdringung sein, im empirischen Zustand aber ist die Erfüllung der subjectiven Sittlichkeit, der Moral, zufällig; die Erhaltung des objectiven Bestandes der sittlichen Welt kann daher nicht von der genauen Erfüllung der Moral abhängig gemacht werden, und deshalb enthält die objective Lebensgestaltung die sittlichen Gesetze nur in ihrer äußersten Grenze — und in solcher sind sie das Recht.

So wird Recht und Staat wieder zusammengeworfen, ihre Unterscheidung von einander und von der Moral wieder in etwas Aeußerliches gesetzt. „Der Charakter der Moral ist der der Zufälligkeit der Erfüllung, der des Rechts der der Aeußerlichkeit und des beschränkten Inhalts.“

Jede Philosophie hat aber ein Ende, wenn man die bürgerliche Ordnung „zwar nicht ihrem Wesen, aber doch ihrer empirischen Gestaltung nach,“ als eine Folge der Sünde, als eine Mittelstufe zwischen dem Reich der Natur und dem Reich Gottes betrachtet, wenn man das ethische Motiv in den Gehorsam und die Liebe setzt.

Eine gewisse Mittelstufe nimmt Puchta (Encyclopädie des Rechts 1841) ein.

Er unterscheidet im Menschen die Seite als Naturwesen, und die als geistiges Wesen. Als letzteres hat er eine Wahl, einen Willen, und somit Freiheit. Seine Freiheit ist aber nicht, wie die Gottes, unbeschränkt, sondern wegen seiner Natürlichkeit nur endlich. Das Vermögen der Freiheit ist das höchste im Menschen, nicht die Vernunft. Diese ist für ihn, was der Instinct für die Thiere, soll nur die Schranken der Freiheit,

Bayerische Staatsbibliothek München

die ihr in der Naturnothwendigkeit gesetzt sind, erkennen. Die Freiheit, d. h. die Wahl zwischen Gut und Böse, ist das Prinzip des Rechts, nicht die Vernunft, die stets als ein der Freiheit sich entgegensetzendes Element sich erwiesen hat. Nicht durch die Naturnothwendigkeit, und also auch nicht durch die Vernunft, sondern durch die Existenz eines göttlichen Willens ist die menschliche Freiheit bestimmt, der Mensch soll durch seinen Willen Gottes Willen ausführen. Für das Recht ist aber dieser göttliche Wille ganz gleichgültig; für dieses kommt es nicht darauf an, was Gott als Gutes, als Böses aufgestellt hat, das ist das Feld der Moral; dem Recht gilt der Mensch sofern er Freiheit hat, gleichviel wozu er sich entscheidet.

So kommt also Puchta wenigstens im Resultat darauf hinaus, daß das Prinzip des Rechts nur die Freiheit und (was er freilich ihre Schranke, nicht ihr Wesen nennt) die Vernunft ist, während Stahl auch für das Recht bei der Analogie des göttlichen Wesens stehen bleibt.

Alle diese Versuche sind nicht eine Fortbildung der spekulativen Philosophie, sie sind der Kampf der noch nicht von ihr durchdrungenen Stufen gegen die Nothwendigkeit ihres Untergangs. [1])

---

[1]) Hallesche Jahrbücher 1839, im Aufsatz: Gans Besitz und seine Gegner.

Berichtigungen.

Seite 65. Zeile 16 v. o. werden statt wurden.
= 73. = 6 v. u. im Text betrachtet statt betrachte.
= 75. = 1 v. o. bewirken statt bewirkten.
= 76. = 8 v. o. anfangen statt anfingen.
= 76. = 9 v. o. werden statt wurden.
= 78. = 7 v. o. letzten statt letztern.
= 78. = 4 v. u. im Text Freiheit auf statt Freiheit.
= 78. Anmerkung Zeile 1. v. o. allgemeine statt allgemeinere.

Druck der Gerhardschen Offizin.

Bayerische Staatsbibliothek München

Zettle

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lintz, Heinrich

Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie mit besonderer Rücksicht auf Socialismus und Communismus

Danzig 1846

Ph.pr. 768 u
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041174-7